كشف الأسرار

عن أصول فخر الإسلام البزدوي

تأليف
الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري
المتوفى سنة ٧٣٠ هـ

وضع حواشيه
عبد الله محمود محمد عمر

الجزء الثالث

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

بسْمِ اللَّه الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أما المرتبة الثانية:

باب بيان قسم الانقطاع

وهو نوعان: ظاهر وباطن، أما الظاهر فالمُرسل من الأخبار وذلك أربعة أنواع: ما أرسله الصحابي، والثاني ما أرسله القَرْن الثاني، والثالث: ما أرسله العَدْل في كل عَصْر، والرابع: ما أُرسل من وَجْهٍ واتّصل من وجهٍ آخر. أما القسم الأول فمقبول بالإجماع وتَفْسير ذلك أن من الصَّحابة مَن كانَ من الفتيان قَلَّت صحبته فكان يَرْوي عن غيره من الصحابة فإذا أطلق الرواية فقال: قال رسول اللّه عليه

باب بيان قسم الانقطاع

الإرسالُ خلاف التقييد لغةً، وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمي مُرْسلاً لعدم تقيده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه.

وهو في اصطلاح المحدِّثين: أن يَتْرك التابعي الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام، فيقول: قال رسول اللّه عليه السلام كذا، كما كان يَفْعله سعيد بن المسيب ومَكْحول الدِّمشقي وإبراهيم النخعي والحَسن البصري وغيرهم، فإن ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل أن يقول من لم يعاصر أبا هريرة قال أبو هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم، هذا إذا كان المتروك واسطة واحدة، فإن كان أكثر من واحدة فهو المسمى بالمُعْضَل عندهم، قال أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الدمشقي المعروف بابن الصلاح في كتاب «معرفة أنواع علم الحديث» المعضَل: لَقْب لنوع خاص من المنقطع وهو الذي سَقط عن إسناده اثنان فصاعداً وأصحاب الحديث يقولون أعضله فهو مُعْضَل بفتح الضاد وهو إصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة وبحثت فوجدت له قولهم: أمر عضيل أي مستغلق شديد ولا التفات في ذلك إلى مُعضِل بكسر الضاد وإن كان مثل عضيل في المعنى.

السلام كان ذلك منه مَقبولاً وإن احتمل الإرسال لأن من ثبت صحبته لم يُحمل حديثه إلا على سماعه بنفسه إلا أن يُصرِّح بالرواية عن غيره. وأما إرسال القرن الثاني والثالث فحُجَّة عندنا وهو فَوق المسند كذلك ذكره عيسى بن أبان. وقال الشافعي رحمه الله: لا يُقبل المُرْسل إلا أن يثبت اتصالُه من وجهٍ آخر ولهذا قَبلتُ مراسيل سعيد بن المسيب لأني وجدتها مسانيد وحكَى أصحاب مالك ابن أنس عنه أنه كان يقبل المراسيل ويعمل بها مِثل قولنا احتج المخالف بأن

والكل يُسمى إرسالاً عند الفقهاء والأصوليين وتقسيمه ما ذُكر في الكتاب فالقسم الأول وهو مرسل الصحابة مقبول بالإجماع فإنه حُكي عن الشافعي رحمه الله أنه خصَّ مراسيل الصحابة بالقبول، وحُكي عنه أيضاً أنه قال: إذا قَال الصحابي: قال النبي عليه السلام كذا وكذا، قبلت إلا أن أعلم أنه أرسله كذا في المعتمد.

وأما إرسال القرن الثاني والثالث فحُجة عندنا وهو مَذْهب مالك وإحدى الروايتين عن أحمد بن حنبل وأكثر المتكلمين، وعند أهل الظاهر وجماعة من أئمة الحديث لا يُقبل المرسل أصلاً وقال الشافعي رحمه الله: لا يُقبل إلا إذا اقتَرن به ما يتقوّى به فحينئذ يُقبل وذلك بأن يتايد بآية أو سُنة مشهورة أو موافقة أو غيرها قياس أو قول صحابي أو تلقَّته الأمة بالقبول أو عرف من حال المُرسِل أنه لا يَروي عمن فيه علَّة من جَهالة أو غيرها أو اشتراك في إرساله عدلان ثقتان بشرط أن يكون شيوخهما مختلفة أو ثبت اتصالُه بوجه آخر بأن أسنده غير مرسله أو أسنده مرسلُه مرةً أخرى، قال: ولهذا أي ولثُبوت الاتصال بوجه آخر قبلت مراسيل سعيد بن المُسيب لأني اتبعتها فوجدتها مسانيد وأكثر ما رواه مرسلاً إنما سمعه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، والمذكور في كتبهم قال: وأقبل مراسيل سَعيد بن المسيب لأني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط قال: ومَنْ هذا حاله أُحب قبول مراسيله ولا أستطيع أن أقول: إن الحجة تُبثت به كثبوتها بالمتصل، وفي «المغرب» المُراسيل اسم جَمْع للمرسَل كالمناكير للمنكر، وفي غيره: المراسيل جمع المرسل والياء فيها للإشباع كما في الدراهيم والصياريف تمسك من أبي قبول المرسل بأن الخبر إنما يكون حجة باعتبار أوصاف في الراوي ولا طريق لمعرفة تلك الأوصاف في الراوي إذا كان غير معلوم والعلم به إنما يحصل بالإشارة عند حضرته وبذكر اسمه ونسبه عند غيبته فإذا لم يذكره أصلاً لم يحصل العلم به ولا بأوصافه فتحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله ﷺ فلا يكون حُجة، يُوضحه أنه لو ذكر المروي عنه ولم يعدّله وبَقي مجهولاً لم يقبله فإذا لم يذكره فالجهل أتم لأن من لا يُعرف عينه لا يُعرف عدالته، ولا معنى لقول من قال: رواية العدل عنه تعديل له وإن لم يذكر اسمه لأن طريق معرفة الجرح

الجهل بالراوي جَهْل بصفاته التي بها يصحّ روايته لكنا نقول: لا بأس بالإرسال استدلالاً بعمل الصَّحابة والمعنى المعقول. أما عمل الصَّحابة فإن أبا هريرة لما روى أن النبي ﷺ قال: مَن أصبح جُنُباً فلا صَوْم له فردَّت عائشة رضي اللّه عنها قال: سمعتُه من الفضل بن عَبّاس فدل ذلكَ على أنه كان معروفاً عندَهم ولما رَوَى ابن عَبّاس أن النبي عليه السلام قال: لا رِبا إلا في النسيئة، فعُورض في ذلكَ بربا النقد قال سمعته من أسامة بن زيد، وقال البراء بن عازب رَضِي اللّه عنه: ما كل ما نحدِّث سمعناه من رسول اللّه عليه السلام وإنما حُدّثنا عنه لكنا

والعدالة الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلاً عند إنسان مجروحاً عند غيره بأن يقف منه على مَا كان الآخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند المروي له فلو قَبلنا الرواية من غير كَشف لكنا قبلنا تقليداً لا علماً، وكيف يجعل رواية العَدْل تعديلاً للمروي عنه وقد رَووا حديثاً وقديماً عمن لم يحمدوا في الرواية أمره، قال الشعبي: حدثني الحارث[1] وكان واللّه كذاباً وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي[2] مع ظهور أمره في الكذب وروى عنه أبو حنيفة رحمه اللّه قال ما رأيت أحداً أكذب من جابر. ورَوى الشافعي عن إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي وكان قدرياً رافضياً ورضي بالكذب أيضاً، وروى مالك بن أنس رحمه اللّه عن عبد الكريم أُمية البصري وهو ممن تكلموا فيه، وروى أبو يوسف ومحمد عن الحَسن بن عمارة وعبد اللّه بن المحرر[3] وغيرهما من المجرُوحين، وأرسل الزهري فقيل له من حدثك فقال رجل على باب عبد الملك بن مروان وإذا كان كذلك لا يمكن أن يجعل إرساله تعديلاً للمروي عنه، بخلاف ما إذا قال: حدثني فلان وهو عَدْل لأنه يمكن للمروي له أن يتأمل فيه فإن سكنت نفسه إلى قوله قبله وإلا يتفحص عنه، وبأن الناس تكلفوا لحفظ أسانيد في باب الأخبار فلو كانت الحجة تقوم بالمرسل لكان تكلفهم اشتغالاً بما لا يفيد فيبعد أن يقال اجتمع الناس على ما لا يفيد.

وتمسَّك من قَبلَه بالإجماع والدليل المعقول، أما الإجماع فمن وجهين: أحدهما اتفاق الصحابة رضي اللّه عنهم عَلى قبول المرسل فإنهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس رضي اللّه عنهما مع أنه لم يسمع من النبي عليه السلام إلا أربعة أحاديث لصغر سنه كذا

---

(١) هو الحارث بن عبد اللّه الهمذاني الأعور، انظر ميزان الاعتدال ١/٤٣٥.

(٢) هو جابر بن يزيد بن الحارث الجعفي الكوفي. أحد علماء الشيعة.. انظر ميزان الاعتدال ١/٣٧٩ - ٣٨٤.

(٣) هو عبد اللّه بن المحرر الجزري. انظر ميزان ٢/٥٠٠.

لا نكذب. وأما المعنى فهو أن كلامنا في إرسال من لو أسند من غيره قبل إسناده ولا يظن به الكَذب عليه فلأن لا يُظن به الكَذب على رسول الله

ذكر الغزالي. وذكر شمس الأئمة إلا بضعة عشر حديثاً، وصرح بذلك في حديث الربا في النسيئة حيث قال: حدثني به أسامة بن زيد، وروي أن رسول الله ﷺ ما زال يُلبيّ حتى رَمى جَمرة العقَبة فلما روجع قال حدثني به أخي الفضل بن عباس[١] وروى ابن عمر رضي الله عنهما من صلى على جنازة فله قيراط[٢] الحديث ثم أسنده إلى أبي هريرة، وروى أبو هريرة رضي الله عنه وأسنده إلى الفضل كما ذكر في الكتاب، وحديث البراء مذكور فيه أيضاً، ونعمان بن بشر لم يسمع مِنْ رسول الله عليه السلام إلا حديثاً واحداً وهو قوله ﷺ، «إن في الجسَد مضغة إذا صَلُحت صَلُح سائر الجسم وإذا فَسَدت فسد سائرُ الجَسد ألا وَهِيَ القَلْب»[٣]، ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلام مرسلاً ولما أرسل هؤلاء وقبل الصحابة مراسيلهم ولم يرو عن أحد منهم إنكار ذلك وتفحص أنهم رووه عن رسول الله عليه السلام بواسطة أو بغير واسطة صار ذلك إجماعاً منهم على جواز ذلك ووجوب قبوله.

(فإن قيل): نحن نُسلِّم ذلك في الصحابة ونقبل مراسيلهم لثبوت عدالتهم قطعاً بالنصوص وإنما الكلام فيمن بعدهم.

(قلنا): لا فرق بين صحابي يُرسل وتابعي يُرسل لأن عدَالتهم ثَبتت بشهادة الرسول أيضاً خصوصاً إذا كان الإرسال من وُجوه التابعين، مثل عَطاء بن أبي رباح من أهل مكة، وسَعيد بن المسيب من أهل المدينة وبعض الفقهاء السبعة، ومثل الشعبي والنخعي من أهل الكوفة، وأبي العالية[٤] والحسن من أهل البصرة، ومَكحول[٥] من أهل الشام فإنهم

---

(١) اخرجه مسلم في الحج حديث رقم ١٢٨١. والترمذي في الحج حديث رقم ٩١٨. وأبو داود في المناسك حديث رقم: ١٨١٥. وابن ماجه في المناسك حديث رقم ٣٠٣٩ – ٣٠٤٠. والإمام أحمد في المسند ١/٢١٠.

(٢) اخرجه مسلم في الجنائز حديث رقم ٩٤٦. وأبو داود في الجنائز حديث رقم ٣١٦٨ – ٣١٦٩. والترمذي في الجنائز حديث رقم ١٠٤٠. وابن ماجه في الجنائز حديث رقم: ١٥٣٩، والإمام أحمد في المسند ٢/٢٣٣.

(٣) مسلم في المساقاة حديث رقم ١٥٩٩. وأبو داود في البيوع حديث رقم ٣٣٢٩ – ٣٣٣٠ والترمذي في البيوع حديث رقم ١٢٠٥. وابن ماجه في الفتن حديث رقم ٣٩٨٤. والإمام احمد في المسند ٢/٢٧٩.

(٤) هو أبو العالية رفيع بن مهران الرياحي التابعي الفقيه المقرئ، تذكرة الحفاظ للذهبي ١/٦١– ٦٢.

(٥) هو أبو عبد الله بن أبي مسلم الهذلي الفقيه الحافظ من التابعين حلية الأولياء ٥/١٧٧ – ١٩٣.

السلام أَوْلى والمُعتاد من الأمر أن العَدْل إذا وَضِح له الطريق واستَبان له الإسناد طَوى الأمر وعَزم عليه فقال: قال رسول اللّه عليه السلام، وإذا لم يتضح له الأمر

كانوا يرسلون ولا يُظن بهم إلا الصِّدق، وقال الحسن: كنت إذا اجتمع لي أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالاً، وعنه أنه قال: متى قلتُ لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول اللّه ﷺ سمعته من سبعين أو أكثر، وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة، وقال الأعمش: قلتُ لإبراهيم إذا رويت لي حديثاً عن عبد اللّه فأسنده لي فقال إذا قلت لك حدثني فلان عن عبد اللّه فهو النبي روي لي ذلك وإذا قلت لك قال عبد اللّه فقد رواه لي غير واحد.

ثم نقول إرسال هؤلاء الكبار إما أن كان باعتبار سماعهم ممن ليس يعدل عنهم أو باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم أن ذلك ليس بحجة أو على اعتقادهم أن المرسل حجه كالمسند والأول باطل فإن من يستجيز الرواية ممن يعرفه غير عدل من غير بيان لا تقبل روايته مرسلاً ولا مسنداً ولا يظن بهم هذا والثاني باطِل أيضاً لأنه قول بأنهم كتموا موضع الحجة بترك الإسناد مع علمهم أن الحجة لا تقوم بدونه فتعين الثالث وهو أنهم اعتقدوا أن المرسل حجة كالمُسْنِد، وما قيل إنهم أرسلوا ليطلب ذلك في المسانيد فاسد لأنه إما أن يقال لم يكن عندهم إسناد ذلك أو كان ولم يذكروا والأول باطل لأنه قول بأنهم تَقوَّلوا ما لم يسمعوا ليطلب ذلك في المسموعات ولا يظن هذا بمن دونهم فكيف بهم، والثاني كذلك لأنه إذا كان عندهم الإسناد وقد علموا أن الحجة لا تقوم بدونه فليس في تركه إلا القصد إلى اتعاب النفس بالطَّلَب ولو قالَ من لا يرى الاحتجاج بخبر الواحد إنهم إنما رووا ذلك ليطلب ذلك في المتواتر لا يكون هذا الكلام مقبولاً منه بالاتفاق فكذلك هذا.

وذكر الشيخ في «شَرح التقويم» إنا أجمعنا أن مراسيل الصحابة إنما قبلت لكونهم عدولاً لا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتُهم وصار إجماعهم حُجة لذلك ثم شهادة غيرهم من العدول مقبولة وإجماع كل عصر حجة لوجود العدالة فوجب قبول إرسالهم أيضاً لوجود العلة، والثاني أن من زمان الرسول عليه السلام إلى يومنا هذا يُرسلون من غير تحاشٍ وامتناع وملأوا الكتب من المراسيل ولم يَرَوا أن أحداً من الأمة أنكر عليهم ذلك ولم يزل العلماء من سلَفهم وخلفهم يقولون: قال رسول اللّه كذا وقال فلان كذا. ولو كان المرسل مردوداً لامتنعوا من روايته ولم يُقِرُّوا عليه فكان ذلك إجماعاً منهم على قبوله.

وأما المعنى فما ذكر في الكتاب وهو ظاهر، والإسناد في قوله لو أسند عن غيره ضمن معنى الرواية فعدي بكلمة عن (**عَزَم عليه**) اي اعتمدَ عليه وحكم بثبوته عن النبي

نَسبه إلى مَنْ سمعه لتحمله ما تَحملٍ عنه فعمَد أصحاب ظاهر الحديث فردُّوا أقوى الأمرين وفيه تعطيل كثير من السُّنن.

إلاَّ أنا أخَّرناه مع هذا عن المشهور لأن هذا ضرب مزية للمراسيل بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثْله بخلاف المتواتر والمشهور فأما قوله: إنّ الجهَالة تنافي شروط الحجة فغلط لأن الذي أرسل إذا كان ثقة يقبل إسناده

عليه السلام. (فعَمد) بفتح الميم أي قصد يُقال عَمدت للشيء أعمد عمداً إذا قصدت له، أي تعمدت وهو نقيض الخطأ.

(أقوى الأمرين): وهو المرسل والأمران المسند والمرسل وفيه أي في رد المرسل تعطيل كثير من السنن فإن المراسيل جُمعت فبلغت قريباً من خمسين جزءاً وهذا تشنيع عليهم فإنهم سموا أنفسهم أصحاب الحديث وانتصبوا لحيازة الأحاديث والعمل بها ثم رَدّوا منها ما هو أقوى أقسامها مع كثرته في نفسه فكان هذا تعطيلاً للسنن وتضييعاً لها لا حفظاً لها وإحاطة بها، ثم المعنى المذكور في الكتاب يشير إلى ترجيح المرسل على المسند عند المُعارضة وقد نَص الشيخ عليه في بعض تصانيفه أيضاً فقال: المرسَل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد إلا أنه لا يجوز الزيادة به على الكتاب.

والحاصل أن الذين جعلوا المراسيل حُجة اختلفوا عند تعارض المرسل والمسند على ثلاثة مذاهب: فذَهب عيسى بن أبان إلى ترجيح المرسل وهو اختيار الشيخ على ما دل عليه سياق كلامه، وذهب عبد الجبار إلى أنهما يَستويان، وذَهب الباقون إلى ترجيح المُسند علَى المرسَل لتحقق المَعرفة برواة المسند وعدالتهم دون رواة المرسل، ولا شك أن رواية من عرفت عدالته أوْلَى ممن لا يعرف عدالته ولا نفسه وتَمسُّك من سَوَّى بينهما بأن الإرسال لا يمكن إجراؤه على ظاهره لأنه يَقتضي الجَزْم بصحَّة خبر الواحد وهو غير جائز فيُحمل قوله: قال رسول اللّه عليه السلام كذا على أن المراد منه أني أَظن أنه قال كذا: وإذا كان كذلك كان مثل الإسناد لأن معنى الإسناد هذا أيضاً، فإن قال الراوي: إذا أرسلت الحديث فقد حدثته عن جماعة من الثقات فحينئذ يكون مُرسله أقوى من حديث أسنده إلى واحد لأجل الكثرة، واحتج من رَجَّح المرسل بما ذكر في الكتاب.

قوله: (إلا أنا أخَّرناه) استثناء بمعنى لكن وجواب عما يُقال لما كان المرسل عندكم فَوق المسند كان مثل المشهور فينبغي أن يجوز الزيادة به على الكتاب كما يجوز بالمشهور فقال هذه مَزية ثبتت للمراسيل بالاجتهاد والرأي فيكون مثل قوة ثبتت بالقياس وقوة المشهور ثبتت بالتنصيص وما ثبتت بالتنصيص فوق ما ثبتت بالرأي فلا يكون المرسَل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة به.

لم يتهم بالغفلة عن حال من سَكت عن ذِكْره وإنما عَلينا تَقليد من عَرفنا عدَالتَه لا معرفة ما أبهمه ألا ترى أنه إذا أثنى على من أسند إليه خيراً

قوله (وإنما علينا تَقليد من عَرَفنا عدالته) جواب عما يقال: ما ذكرتم لا يكفي للتعديل لأن الراوي ساكت عن الجرح ولو كان السكوت عن الجرح تعديلاً لكان السكوت عن التعديل جرحاً وليس كذلك فقال: الواجب علينا تقليد من عرفنا عدالته وهو المرسل لا اتباع من أبهمه وهو المروي عنه والمرسل عدل فلا يتهم بالغفلة عن حال من روى عنه، وما ذكروا أن العدول قد نقلوا عن المجْرُوحِين فكذلك إلا أنهم نبَّهوا على جرحهم وأخبروا عن حالهم فأما إن سكتوا بعد الرواية عن حالهم فلا وكيف يُظن بهم ذلك وفيه تلبيس الأمر على المروي له وتَحميل له على العَمل بما ليس بحجة كما بيَّنا، وما ذكروا من الاحتمالات الأخر ليس بمانع بدليل أن العنعنة كافية في الرواية وتلك الاحتمالات موجودة فيها فإن من قال: روى فلان عن فلان يحتمل أنه لم يسمع فلان عن فلان بل بلغه بواسطة هي مجهولة ويحتمل أن تلك الواسطة لا يكون عدلاً أو يكون عدلاً عند الراوي غير عدل عند المروي له ومع هذا يقبل بالإجماع فكذلك هذا.

وما ذكره الشافعي رحمه اللّه من اشتراط انضمام بعض ما ذكرنا إلى المرسل لقبوله فليس بصحيح، لأن المنضَم إليه إنْ كان حجة بنفسه يكون الحكم ثابتاً به ولا يكون للمرسل تأثير في مقابلته وإن لم يكن حجة فاقترانه إلى ما ليس بحجة لا يفيد أيضاً لأنه لا يجوز أن ينضم ما ليس بحجة إلى ما ليس بحجة فيصير حجة كذا في «المعتمد» واعترض عليه بأن الظن قد يحصل أو يتقوى بانضمام ما لا يفيد الظن إلى مثله كانضمام شاهد إلى شاهد وكانضمام أخبار آحاد إلى أمثالها يفيد العلم.

قوله (ألا ترى أنه إذا أثنى على من أسند إليه خيراً ولم يعرفه): يحتمل وجهين: أحدهما أن الراوي إذا ذكر المروي عنه وقال هو ثقة عندي أو عدل لزم قبول خبره بالاتفاق كذا في «المعتمد» و«القواطع» ولا يلزم التفحص عن حاله مع احتمال أنه لو تفحص عنها يقف على بعض أسباب الجرح أو يقف على ما لم يعده الراوي جرحاً وهو جرح عنده فكذا هذا، وعلى هذا الوجه يكون الضمير البارز في **(لم يعرفه)** راجعاً إلى الخير.

والثاني وهو الذي يدل عليه ظاهر الكلام أن الراوي إذا أبهم المروي عنه وأثنى عليه خيراً بأن قال: حدثني الثقة أو سمعته عن عَدْل أو أخبرني من لا أتهمه صحَّت الرواية ويكون الخبر مقبولاً فكذا إذا أرسل يكون مقبولاً لأن الرواية مع السكوت عن الطَّعن في المروي عنه تعديلٌ له أيضاً، ولكن هذا لا يصح إلزاماً عليهم فإن الشرط عندهم أن يسمي الراوي كل واحد من الرواة باسمه المشهور الذي يتميز به عن غيره ليثبت الاتصال فيكون

ولـم يعرفه بما يَقع لنا العلـم به صحت روايته؟ فكذلك هذا وأما إرسال مَنْ دون هؤلاء فقد اختلف فيه فقال بعضُ مشايخنا: يُقبل إرسال كل عدل. وقال

هذا من الشيخ رداً للمختلف إلى المختلف وسيأتي بيانه، أو يكون إلزاماً على الشافعي فإنه قد قال في كثير من المواضع: حدثني الثقة حدثني من لا أتهمه ثم لم يقبل المرسل الذي هو في معناه.

ورأيت في بعض كتبهم أنه إنما قال ذلك لأنه قد اشتهر من عناه الشافعي بهذا الكلام فأراد بمن يثق به إبراهيم من إسماعيل وبمن لا يتهمه يحيى بن حسان فصارت الكناية كالتسمية، وقيل إنه إنما قال ذلك احتجاجاً لنفسه ولم يقله احتجاجاً على خصمه وله في حق نفسه أن يعمل بما يثق بصحته وإن لم يكن له ذلك في حق غيره ولكن هذا لا يخلو عن تكلف، فعلى هذا الوجه يكون الضمير عائداً إلى من. وقولهم إذا سمى المروي عنه ولم يعدله وبقي مجهولاً لم يقبله قلنا: عند بعض مشايخنا يقبل خبره إذا كان الراوي عدلاً وتكون روايته مع السكوت عن الجرح تعديلاً له كما لو قال هو عدل صريحاً. ولئن سلمنا أنه لا يقبل فالفرق بينهما: أن المرسل قد حكم على رسول اللّه ﷺ بانه قال ذلك والعدل المتدين لا يقدم عليه إلا إذا كان من سمعه عنه ثقة عنده فيكون هذا تعديلاً عنه تقديراً بخلاف ما إذا سمّاه فإنه لم يحكم على النبي عليه السلام بذلك بل ينسب ذلك إلى المخبر الذي سماه فلا يستدل به على أنه عدل عنه بل يحتمل انه مع كونه مستوراً عنده يروي عنه بناء على ظاهر حاله وفوَّض تعرُّف حالِه إلى السامع حقيقة حيث ذكر اسمه.

وقولهم: لو جاز العمل بالمراسيل لم يكن للاستيثاق والتفحص عن عدالة الرواة فائدة، قلنا: فائدته من وجهين: أحدهما أنه إذا أسند أمكن للسامع الفحص عن عَدالتهم فيكون ظنه بعدالتهم آكد من ظنه بها عند الإرسال، لأن ظن الإنسان إلى فحصه وخبرته أقوى من طمانينته إلى خِبْرة غيره وهذا يقتضي ترجيح المسنَد على المرسل، والثاني أنه قد يَشتبه عليه حال من أخبره به فلا يقدم على جرحه وتزكيته فيذكره ليتفحصه عنه غيره، قال شمس الأئمة رحمه اللّه: اشتغال الناس بالإسناد كاشتغالهم بالتكلف لسماع الخبرَ من وجوه مختلفة وذلك لا يدل على أن خبر الواحد لا يكون حجة فكذلك اشتغالهم بالإسناد لا يكون دليلاً على أن المرسل لا يكون حجة.

قوله: (وأما إرسال مَنْ دون هؤلاء) أي دون القرون الثلاثة فقد اختُلف فيه، قال الشيخ أبو الحسن الكرخي: يقبل إرسال كل عدل في كل عصر لأن العلة التي تُوجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط تشمل سائر القرون، وقال عيسى بن أبان: لا يُقبل إلا مراسيل من كان من أئمة النقل مشهوراً بأخذ الناس العلم منه فإن لم يكن كذلك

بعضهم: لا يُقبل. أما وجه القول الأول فما ذكرنا وأما الثاني فلأن الزمان زمان فسْق فلا بد من البيان. إلا أن يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل إرسال محمد بن الحسن وأمثاله وأما الفَصْل الأخير فقد رَد بعض أهل الحديث

وكان عدلاً لا يقبل مُسنده ويوقف مُرسله إلى ان يُعرض على أهل العِلم، وقال أبو بكر الرازي: لا يُقبل إرسال مَنْ بَعد القُرون الثلاثة إلا إذا اشتهر بأنه لا يروي إلا عَمن هو عدل ثقة لشهادة النبي عليه السلام على من بَعد القرون الثلاثة بالكذب بقوله: «ثم يَفْشُو الكذب» فلا يثبت عدالة من كان في زمن شهد النبي عليه السلام على أهله بالكذب إلا برواية من كان معلوم العدالة. بعلم أنه لا يروي إلا عن عدل. كذا ذكر شمس الأئمة. وذكر في المعتمد، إذا قال الإنسان في عصرنا: قال النبي عليه السلام كذا يقبل إن كان ذلك الخبر معروفاً في جملة الأحاديث وإن لم يكن معروفاً لا يُقبل لا لأنه مُرسل بل لأن الأحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه أصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو كَذب وإن كان العَصْر الذي أرسل فيه المرسل عصراً لم يضبط فيه السنن قُبل مرسَلُه.

قوله: (إلا أن يَروي الثقات مُرْسَله مما رَووا مُسْنَده) بالإضافة والهاء استثناء من قوله لا يقبل ومعناه لا يقبل مرسل من بعد القرون الثلاثة إلا إذا روى الثقات مرسله عنه وقبلوه كما رووا مسنده فحينئذٍ يُقبل ذلك المرسل لأن رواية الثقات عنه وقبولهم ذلك المرسل تعديل له وشَهادة على اتصال المرسل برسول الله ﷺ فيقبل كإرسال القرون الثلاثة، وهذا معنى قول عيسى بن أبان يُوقف إلى أن يعرض على أهل العلم وهو اختيار الشيخ، واختار شمس الأئمة قول أبي بكر الرازي رحمهم الله.

قوله: (وأما الفصل الأخير) وهو ما أرسل من وجه واتصل من وجه آخر، وهو على وجهين: أما إن أسنده هذا المرسل أو غيره، ففي الوجه الأول بعض من لم يقبل المراسيل لا يقبل هذا الخبر وإن أسنده هذا الراوي لأن إرساله يدل على انه إنما لم يذكر الراوي لضعف فيه فستره له والحال هذه خيانة منه فلم يقبل ولهذا لم يقبل بعض أهل الحديث سائر مسانيد هذا المرسل وجعلوه بالإرسال ساقط الحديث، وعامتهم على أنه يقبل منه هذا المسند وغيره من المسانيد لأنه يجوز أن يكون سمع الحديث مسنداً ونسي مَنْ يَروي عنه وقد علم أنه سمعه مُسنداً متصلاً فأرسله اعتماداً عليه ثم تذكره فأسنده ثانياً أو كان ذاكراً للإسناد فأسنده ثم نَسي مَن يروي عنه فأرسله ثانياً. فلا يقدح إرساله في إسناده ولكن إنما يقبل إسناده عندهم إذا أتى بلفظ صريح مثل أن يقول: حدثني فلان أو سمعت فلاناً ولا يقبل إذا أتى بلفظ موهم مثل أن يقول عن فلان ونحوه هكذا نقل عن الشافعي رحمه الله أيضاً إليه أشير في «المعتمد» وأما في الوجه الثاني فقد ذكر أبو عمرو المعروف بابن

الاتصال بالانقطاع وعامتهم على أن الانقطاع يجعل عفواً بالاتصال من وجه آخر.

وأما الانْقطاع الباطل فنوعان: انقطاع بالمعارضة وانقطاع لنقصان وقُصور في الناقل أما الأول فإنما يَظهر بالعرْض على الأصول فإذا خالف شيئاً من ذلك كان مردوداً منقطعاً وذلك أربعة أوجه أيضاً: ما خالف كتاب اللّه، والثاني ما خالف السنة المعروف، والثالث ما شذّ من الحديث فيما اشتهر من الحوادث

الصلاح في كتاب «معرفة أنواع علم الحديث» أن الحديث الذي رواه بعض الثقات مُرسلاً وبعضهم متصلاً مثل حديث «لا نِكاح إلا بولي» رواه إسرائيل بن يونس في أخرى عن جَدّه أبي إسحاق السبيعي عن أبي بردة عن أبيه عن أبي موسى الأشعري عن رسول اللّه ﷺ مسنداً هكذا متصلاً، ورواه سُفيان الثوري وشعبة عن أبي إسحاق عن أبي بردة عن النبي ﷺ مرسلاً، قد اختلف فيه فحَكى الخطيب الحافظ أن أكثر أصحاب الحديث يرون الحكم في هذا وأشباهه للمرسل وعن بعضهم أن الحكم للأحفظ، فإذا كان مَنْ أرسله أحفظ ممن وصله فالحكْم لمن أرسله لا يقدح ذلك في عدالة من وصلَه وأهليته، ومنهم من قال: من أسند حديثاً قد أرسله الحافظ فإرسالهم له يَقدح في مسنده وفي عَدالته وأهليته، ومنهم من قال: الحكم من أسنده إذا كان ضابطاً عدلاً فيقبل خبره وإن خالفه غير سواء كان المخالف له واحداً أو جماعة. قال: وهذا القول هو الصحيح وهو المأخوذ في الفقه وأصوله يلتحق بهذا ما إذا كان الذي وصله هو الذي أرسله. وهكذا إذا رفع بعضهم الحديث إلى النبي ﷺ ووقفه بعضهم على الصحابي أو رفعه واحد في وقت ووقفه هو أيضاً في وقت آخر فالحكم على الأصح لما زاده الثقة من الوصل والرفع، فوجه عدم القبول أن الراوي لما سكت عن تسميته المروي عنه كان ذلك بمنزلة الجرح فيه وإسناد الآخر بمنزلة التعديل. وإذا استوى الجرح والتعديل يُغلّب الجرح لما عُرِف، ووجه القبول أن عدالة المسند يقتضي قبول الخبر وليس في إرسال من أرسله ما يقتضي أن لا يقبل إسناد من يُسنده لأنه يجوز أن يكون من أرسله سَمعه مُرسلاً أو نسي المروي عَنه كما ذكرنا ومن أسنده سمعه مسنداً فلا يقدح إرسالُه في إسناد الآخر. ولأن المسند مثبت والمرسل ساكِت ولو كان نافياً فالمثبت مقدّم عليه لأنه علم ما خفي عليه.

قوله: (انقطاع بالمعارضة) وهو أن تعارض الخبر دليل أقوى منه يمنع ثبوت حكمه لأنه لما عارضه ما هُو فوقه سَقط حكمُه لأن المغلوب في مُقابَلة الغالِب ساقِط فينقطع معنى ضرورة لنقصان وقَصور في النافل بفوات بعض شرائطه التي ذكرناها من العدالة والإسلام والضبط والعقل **(شيئاً من ذلكَ)** أي مما يعرض عليه وهو الأصول **(وذلك)** أي

وعَمَّ به البلوى فورد مخالفاً للجماعة، والرابع أن يعرض عنه الأئمة من أصحاب النبي عليه السلام. أما الأول فلأن الكتاب ثابت بيَقين فلا يُترك بما فيه شبهة ويستوي في ذلك الخاص والعام والنص والظاهر. حتى إن العام من الكتاب لا يخص بخبر الواحد عندنا خلافاً للشافعي رحمه اللّه ولا يُزاد على الكتاب بخبر الواحد عندنا ولا يترك الظاهر من الكتاب ولا يُنسخ بخبر الواحد وإن كان نصاً لأن المتن أصل والمعنى فرع له، والمتن من الكتاب فوق المتن من السنة لثبوته ثبوتاً بلا شبهة فيه فوجب الترجيح به قبل المصير إلى المعنى.

الانقطاع المعنوي الحاصل بمخالفة الأصول أربعة أوجه أيضاً كالانقطاع الظاهر (**السُّنة المعروفة**) أي المشهورة أو المتواترة (**مخالفاً للجماعة**) أي لقول الجماعة ولو لم يكن مخالفاً لقولهم لصار مثل الخبر المشهور بموافقتهم على ما بينا.

قوله: (ويَستوي في ذلك الخاصّ والعام) اعلم أن خبر الواحد إذا ورَد مخالفاً لمقتضى العقل، فإن أمكن تأويلُه من غير تعسُّف يُقبل على التأويل الصحيح، وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف لم يُقبل لأنه لو جاز التأويل مع التعسُّف لبطل التناقُض من الكلام كله، ويجب فيما لا يمكن تأويله القطع على أن النبي عليه السلام لم يقلْه إلا حكاية عن الغير أو مع زيادة أو نقصان.

وإن كان مخالفاً لنص الكتاب أو للسنة المتواترة أو للإجماع فكذلك لأن هذه الأدلة قطعية وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين القَطْعي والظني بوجه بل الظني يسقط بمقابلة القطعي.

فإن خالف خبر الواحد عموم الكتاب أو ظاهره فهو محل الخلاف. فعندنا لا يجوز تخصيص العموم وترك الظاهر وحمله على المجاز بخبر الواحد كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به، وإليه أشار الشيخ بقوله: ويستوي في ذلك أي في عدم جواز الترك بخبر الواحد الخاص والعام والنص والظاهر حتى إن العام من الكتاب مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَه كَانَ آمناً﴾ [آل عمران: ٩٧]، لا يخص بقوله عليه السلام: «الحرَم لا يُعيذ عاصياً ولا فاراً بدَم» ولا يترك ظاهر قوله تَعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالبَيتِ العَتيقِ﴾ [الحج: ٢٩]، بقوله عليه السلام: «الطَواف بالبيت صَلاة» وشرطه شروط الصلاة، ولا ظاهر قوله تعالى: ﴿فَاغسِلُواْ وُجُوهِكُم﴾ [المائدة: ٦] الآية، بحديث التسمية على ما مَرَّ بيانه.

وعند الشافعي وعامة الأصوليين يجوز تخصيص العموم به ويَثبت التعارُض بينه وبين ظَاهِر الكتاب وعُموماته لا توجب اليَقين عندهم وإنما تفيد غلبة الظن كخبر الواحد

وقد قال النبي عليه السلام: تكثُر لكم الأحاديث من بعدي فإذا رُوِيَ لكم عني حديث فاعرِضوه عَلى كتاب اللّه تعالى فما وافقَ كتابَ اللّه تعالَى فاقبلوه وما خالفه فردُّوه» فلذلك نقول أنه لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب ويُقبل

فيجوز تَخصيصها ومعارضتها به عندهم، وعند العراقيين من مَشايخنا والقاضِي الإمام أبي زيد ومن تابَعه من المتأخرين لما افادت عُمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنُصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به. فأما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ أبي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيحتمل أن يجوز تخصيصها به كما ذهب إليه الفريق الأول، والأوجه أنه لا يجوز عندهم أيضاً لأن الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لأن الشبهة فيهما منْ حيث المعنى وهو احتمال إرادة البعض من العُموم وإرادة المجاز من الظاهر ولكن لا شُبهة في ثبوت متنهما أي نظمهما وعبارتهما والشُّبهة في خَبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه جميعاً لأنه إن كان من الظواهر فظاهِر وإن كانَ نصاً في معناه فكَذلك لأن المعنى مودع في اللفظ وتابع له في الثبوت وهو معنى قَوله: المتن أصل والمعنى فرع له فلا بد من أن يؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر مُنكر لفظه ولا منكر معناه بخلاف مُنكر الظاهر والعام من الكتاب فإنه يَكْفر. وإذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خَبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لأن فيه ترك العمل بالدليل الأقوى بما هو أضعف منه وذلك لا يجوز.

فإن قيل إن الصحابة خصوا قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، بقوله عليه السلام: «لا ميراث لقاتل» وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾ [النساء:١٢]، ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ [النساء:١٢]، بقوله عليه السلام: «لا يَتوارث أهلُ ملتين شتَّى»(١)، وقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء:٢٤]، بقوله عليه السلام: «لا تُنكحُ المرأة على عَمّتها» في شواهد لها كثيرة فثبت أن تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز.

قلنا: هذه أحاديث مشهورة يجوز الزيادة بمثلها على الكتاب ولا كلام فيها إنما الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل يجوز التخصيص به؟ وليس فيما ذكرتم دليل على جوازه، والدليلُ على عدم الجواز أن عُمَر وعائشة وأسامة رضي اللّه عنهم رَووا خبر

---

(١) أخرجه أبو داود في الفرائض، حديث رقم ٢٩١١، ابن ماجه في الفرائض حديث رقم: ٢٧٣١. والإمام أحمد في المسند ٢/١٧٨ .

فيما ليسَ من كتاب الله على وَجْه لا ينسخه ومن رد أخبار الآحاد فقد أبطل

فاطمة بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى: ﴿أَسكِنُوهُنَّ مِن حَيثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُم﴾ [الطلاق:٦]، حتى قال رضي الله عنه: «لا نَدع كتابَ ربنا وسنة نبينا بقولِ امرأة لا نَدْري صدقت أم كذبت حفظت أو نسيت».

قوله: (وقد قال النبي عليه السلام: تكثر لكم الأحاديث) الحديث، أهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يَزيد بن ربيعة عن أبي الأشعث عن ثَوبان. ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع عن أبي الأشعث عن أبي أسماء الرحبي عن ثوبان فكان منقطعاً أيضاً فلا يصح الاحتجاج به وحكي عن يحيى بن معين أنه قال هذا حديث وَضعته الزنادقة. وهو علم هذه الأمة في علم الحديث وتزكية الرواة على أنه مخالف للكتاب أيضاً وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُم عَنهُ فَانْتَهُواْ﴾ [الحشر:٧]، فيكون الاحتجاج به ساقطاً على ما يقتضيه ظاهره، والجواب أن الإمام أبا عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري أورد هذا الحديث في كتابه وهو الطود المنيع في هذا الفن وإمام أهل هذه الصنعة فكفى بإيراده دليلاً على صحته ولم يلتفت إلى طعن غيره بعد، ولا نُسلم أنه مُخالف للكتاب لأن وجوب القبول بالكتاب إنما يثبت فيما تحقق أنه من عند الرسول عليه السلام بالسماع منه أو بالتواتر ووجوب العرض إنما يثبت فيما تردد ثبوته من الرسول عليه السلام إذ هو المراد من قوله: إذا رُويَ لكم عني حديث فلا يكون فيه مخالفة للكتاب بوجه. على أن المراد من الآية والله أعلم: ما أعطاكم الرسول من الغنيمة فاقبلوه وما نهاكم عنه أي عن أخذه فانتهوا. وعن ابن عباس والحسن وما نهاكم عنه هو الغلول. وقد تأيد هذا الحديث بما روي عن محمد بن جبير بن مُطعم أن النبي عليه السلام قال: «ما حدثتُم عني مما تَعْرِفون فصدِّقوا به وما حدَّثتم عني مما تنكرون فلا تصدِّقوا فإني لا أقول المنكَر» وإنما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب.

(ولذلكَ) أي ولأن ترك الكتاب لا يجوز بخَبر الوَاحد يَقول لا يُقبل خبر الوَاحد في نَسْخ الكتاب وهذا بالاتفاق في النسخ صورة ومعنًى لأن ما ثبت بالدليل القطعي لا يجوز رَفعه بالدليل الظني لاشتراط المماثَلة في النسخ، وأما النسخ من حيث المعنى فكذلك عندنا وعند المخالف يجوز على أنه بيان لا على أنه نسخ كما سيأتي بيانه إن شاء الله عز وجل. **(ويُقبَل فيما ليس في كتاب الله تعالى على وجه لا ينسخه)** أي يعمل به على وجه لا يؤدي إلى النسخ فإذا أدَّى إليه يُترك، مثال الأول حديث حل متروك التسمية عمداً يقتضي نسخ ظاهر الكتاب فلا يجوز العمل به ولا يُقبل أصلاً، ومثال الثاني خبر تعيين الفاتحة وتَعديل الأركان ووجوب الطهارة في الطواف يجب العمل به فيما لا يؤدي إلى نسخ

الحجة فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس أو استصحاب الحال الذي ليس بحجة أصلاً ومن عمل بالآحاد على مخالفة الكتاب ونسخه فقد أبطل اليقين والأول فتح باب الجهل والإلحاد والثاني فتح باب البدعة وإنما سواء السبيل فيما قاله أصحابنا في تنزيل كل منزلته ومثال هذا مس الذكر أنه يخالف الكتاب لأن الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بقوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ﴾ [التوبة:١٠٨]، والمستنجي يمس ذكره وهو بمنزلة البول عند من

الكتاب فيشترط التعيين والتعديل والطهارة على وَجه يتحقق النقصان بفوتها في العبادة. ولم يَفُت أصل الجواز إذ لو فات لأدَّى إلى نسخ الكتاب، ومن أراد أخبار الآحاد فقد أبطل الحجة لما مَرَّ خبر الواحد من حجج الشرع، فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس لأن الشبهة في القياس في أصله بحيث لا يخلو عنها وفي الخبر عارض، أو استصحاب الحال الذي ليس بحجة أصلاً. ثم بعض من رد خبر الواحد عمل بالقياس عند وقوع الحادثة وبعضهم رد القياس أصلاً وعمل بالاستصحاب في الحوادث. فالشيخ أشار إلى فساد المذهبين جميعاً.

(**فقد أبطل اليقين**) يعني بما فيه شبهة. والأول فتح باب الجهل والإلحاد لأن ترك الحجة والأخذ بالشبهة أو بما ليس بحجة عدول عن الصواب ومنشاه الجهل، والثاني: وهو العمل بالآحاد على مخالفة الكتاب ونسخه فتح باب البِدْعة لأن السلف لم يعملوا بالآحاد على مخالفة الكتاب على ما حَكَينا من قول عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا بكذا.

قوله: (ومثالُ هذا) أي مثال الانقطاع بمخالفة الكتاب حديث مس الذكر فإنه مخالف للكتاب لأن الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله تعالى: ﴿**فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ**﴾، فإنه نزل فيه على ما روي أن النبي ﷺ حين نزلت الآية مَشى إلى مسجد قُباء فإذا الأنصار جُلوس فَقال، يا مَعْشر الأنصار إن الله عز وجل قد اثنى عليكم فما الذي تَصْنَعُون عند الوُضوء وعند الغائط؟ فقالوا: يا رسول الله نُتْبع الغائط الأحجار الثلاثة ثم نُتبع الأحجار الماء» فتلا النبي عليه السلام: ﴿**فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ**﴾، والاستنجاء بالماء لا يُتصور إلا بمس الفرجين جميعاً وقد ثبت بالنص أنه من التطهر فلو جعل المس حدثاً لا يُتصور أن يكون الاستنجاء تطهراً لأن التطهر إنما يحصل بزوال الحدث فلا يَحصل مع إثبات حدث آخَر كما لو توضأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر، ولكنهم يقولون: نحن لا نجعله تطهراً عن الحدث ليكون المس مُنافياً له بل هو تطهُّر عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب وباعتبار هذه الطهارة استحقوا المدح لا باعتبار

جعله حدَثاً. ومثل حديث فاطمة بنت قيس الذي روينا في النفقة أنه يخالف الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿أَسكِنُوهُنَّ مِن حَيثُ سَكَنتُم مِّن وُجدِكُم﴾ [الطلاق: ٦]، الآية ومعناه: وأنفقوا عليهن من وجدكم. وقد قلنا أن الظاهر من الكتاب أحق من نص الآحاد وكذلك مما خالف الكتاب من السنن أيضاً حديث القضاء بالشاهد واليمين. لأن الله تعالى قال: ﴿وَاسْتَشهِدُوا شَهِيدَيْن من رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ثم فسر ذلك بنوعين برجلين بقوله: ﴿مِن رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وبقوله: ﴿فرَجُلٌ وَامرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ومثل هذا إنما يذكر لقصر

الطهارة عن الحدث إذ الكل كانوا فيها سواء. وهذه الطهارة لا تزول بالمس كما لو فسا أو رعف بعد الاستنجاء فلا يكون الحديث مخالفاً للكتاب، وأجيب عنه بأنه تعالى جعل الاستنجاء تطهراً مطلقاً فينبغي أن يكون تطهراً حقيقة وحكماً فلو جُعل المس حدثاً لا يكون تطهراً من كل وجه، ولا يخلو هذا الجواب عن ضعف.

قوله: (**وكذلك**) أي وكحديث المس وحديث فاطمة حديث القضاء بالشاهد واليمين الذي تمسك به الشافعي رحمه الله في إيجاب القضاء بالشاهد الواحد إذا انضم إليه يمين المدعي وهو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قَضَى بشاهد وفي بعض الروايات بشاهد ويَمين الطالب(١). وهو مذهب علي وأبي بن كعب رضي الله عنهما. وعلماؤنا لم يعملوا بهذا الحديث لمخالفته الكتاب من وُجوه: أحدها أن الله تعالى قال: ﴿وَاسْتَشْهِدُواْ﴾ أمر بالاستشهاد لإحياء الحق وهو مجمل في حق ما هو شهادة كقول القائل كل يكون مجملاً ثم فسره بنوعين برجلين وبرجل وامرأتين إما على المساواة أو الترتيب فيقتضي ذلك اقتصار الاستشهاد المطلوب بالأمر على النوعين لأن المجمل إذا فسر كان ذلك بياناً لجميع ما يتناوله اللفظ كقول الرجل: كُلْ طعام كذا أو طعام كذا كان التفسير اللاحق بياناً لجميع ما أريد من المأكول بقوله كُلْ، وكذا لو قال تفقه من فلان أو فلان كان التفسير الملحق به قصراً للأمر بالتفقه عليهما حتى لا يكون التفقه على غيرهما من موجبات الأمر. وكذا لو قال: استشهد زيداً على صفقتك أو خالداً لم يكن استشهاد غيرهما من المأمور استشهاد الحكم الأمر لا محالة بل يكون زيادة عليه فكذلك هاهنا يصير المذكور بياناً للكُل. فمن جعل الشاهد واليمين حجة فقد زاد على النص بخبر الواحد وهو جارٍ مجرى النسخ فلا يجوزُ به.

---

(١) أخرجه مسلم في الأقضية حديث رقم ١٧١٢. وأبو داود في الأقضية حديث رقم ٣٦٠٨. والترمذي في الأحكام حديث رقم ١٣٤٣. وأخرجه ابن ماجه في الأحكام حديث رقم ٢٣٦٨.

الحكم عليه ولأنه قال ذلكَ: ﴿أَدنَى أَلاَّ تَرتَابُواْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ولا مزيد على الأدنى. ولأنه انتقل إلى غير المعهود وهو شهادة النساء ولو كان الشاهد واليمين

وثانيهما أنه تعالى قال: ﴿ذَلِكُم أَقسَطُ عِندَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدنَى أَلاَّ تَرتَابُواْ﴾ [البقرة:٢٨٢]، نص على أدنى ما تنتفي به الريبة شهادة شاهدين أو شهادة رجل وامرأتين وليس وراء الأدنى شيء تنتفي به الريبة وهو معنى قوله (ولا مزيد على الأدنى) يعني في جانب القلة والتسفل. فلو كان الشاهد مع اليمين حجة لزم منه انتفاء كون المذكور في الكتاب أدنى في انتفاء الريبة وذلك لا يجوز. فكان في جعله حجة إبطال موجب الكتاب.

وثالثها: أنه تعالى نقل الحكم من المعتاد وهو استشهاد الرجال إلى غير المعتاد وهو استشهاد النساء مبالغة في البيان مع أن حضورهن مجالس الحكام ومحافل الرجال غير معهود بل هو حرام من غير ضرورة لأنهن أُمِرْن بالقرار في البيوت بقوله عزَّ ذكره ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب:٣٣]، فلو كان يمين المدعي مع الشاهد الواحد حجة وأمكن للمدعي الوصول إلى حقه بها لما استقام السكوت عنها في الحكمة والانتقال إلى ذكر من لا يستشهد عادة مع كل هذا الاستقصاء في البيان بل كان الابتداء باليمين والشاهد أوْلى لأنه اعم وأيسر وجوداً من الشهيدين أو كان ذكر الشاهد واليمين بعد ذكر الرجلين أوْلى لأن الشاهد الواحد لما كان موجوداً وبانضمام عين المدعي إليه يتمكن المدعي من الوصول إلى حقه لم تتحقق الضرورة المبيحة لحضور النساء محفل الرجال كما لو وُجد الرجلان فكان النص دليلاً من هذا الوجه بطريق الإشارة على أن الشاهد واليمين ليس بحُجة.

(وكان ذلك) أي لانتقال من المَعْهود وهُو استشهاد الرِّجال إلى غير المعهود وهو استشهاد النساء بياناً على الاستقصاء أنه ليس وراء الأمرين المذكورين شيء آخر يصلح حجة للمدعي وأن الشاهد واليمين ليس بحجة فهذا تقرير ما ذكر في الكتاب، ولكن للخصم ان يقول على الوجه الأول: لا أسلم القَصْر، لأن له طرقاً أربعة على ما ذُكر في أول هذا الكتاب ولم يُوجد واحد منها فكيف تستقيم دعوى القصر من غير دَليله، ولئن سلَّمنا القصر على ما زعمتم فهو ثابت بطريق المَفهوم وهو ليس بحجة عندكم وعندي وإن كان حجة ولكن إذا لم يعارضه دليل آخر فإذا عارضه سقط الاحتجاج به فلا يكون في العمل بهذا الحديث مخالفة الكتاب، وأن يقول على الوجه الثاني لا دلالة لهذا النص من هذا الوجه على ما ذكرتم لأن نظمَ الكتاب ليسَ على ما هو المذكور في الكتب بل نظمه ﴿ذَلِكُم أَقسَطُ عِندَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدنَى أَلاَّ تَرتَابُواْ﴾ [البقرة:٢٨٢]، واسم الإشارة راجع إلى: أن تكتبوه في قوله عز اسمه ﴿وَلاَ تَسْأَمُواْ أَن تَكتُبُوهُ صَغِيراً أَو كَبِيراً إِلَى أَجَلِهِ﴾

حجة لكان مقدماً على غير المعهود وصار ذلك بياناً على الاستقصاء وقال في آية أخرى: ﴿أو آخَرَانِ مِنْ غَيرِكُم﴾ [المائدة:١٠٦]، فنقل إلى شهادة الكافر حين كانت حجة على المسلمين وذلك غير معهود في موت المسلمين ووصاياهم فيبعد أن يَترك المعهود ويأمر بغيره ولأنه ذكر في ذلك يمين الشاهد بقوله: ﴿فيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ﴾ [المائدة:١٠٦]، ويمين الخصم في الجملة مشروع

[البقرة:٢٨٢]، والأدنى بمعنى الأقرب لا بمعنى الأقل أي ذلكم الكتاب، أقسط أي أعدل عند الله، وأقوم للشهادة: أي أعدل على أدائها، ﴿وَأَدنَى أَلاَّ تَرتَابُوا﴾ [البقرة:٢٨٢]، أي أقرب من انتفاء الريب كَذا في الكشاف وغيره. ولا يجوز أن يصرف الإشارة إلى قوله: ﴿فَإِن لَّم يَكُونَا رَجُلَين فرَجُلٌ وَامرَأَتَان﴾ [البقرة:٢٨٢]، وأن يجعل الأدنى بمعنى الأقل لأن قوله تعالى: ﴿أَقسَطُ عندَ اللَّه وَأَقوَمُ للشَّهَادَة﴾ [البقرة:٢٨٢]، لا ينقاد له وإذا كان كذلك لا يكون الحديث مخالفاً للكتاب من هذا الوجه أيضاً، ثم أكد الشيخ الوجه الأخير بَيان وجهين آخرين:

أحدهما: أنه تعالى نقل الحكم عن استشهاد مُسلمين على وصية المسلم إلى استشهاد كافرين حين كانت شهادة الكفار حجة على المسلمين باعتبار قلة المسلمين في قوله عز ذكره: ﴿يا أيها الذين آمنوا شهادَة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حِين الوصية إثنان ذوا عَدْلٍ منكم أو آخران من غيرِكم﴾ [المائدة:١٠٦]، أي عدد الشهود فيما بينكم إذا حضر أحدكم الموت وقت الوصية إثنان عَدْلان من أهل دينكم أو آخران من غير أهل دينكم إن لم يجدوا مسلمين و (أو) للترتيب كذا فسّره ابن عباس وسعيد بن جبير وجماعة من أهل العلم. فلو كان اليمين مع الشاهد حَجة لنقل الحكم إليه لا إلى شهادة الكفار. لأن تجويز شهادتهم على المسلمين كان باعتبار الضرورة، وقد أمكن دفعها بالشاهد واليمين الذي هو أقرب إلى الحق من شهادة الكفار وأيسر وجوداً منها فعُلم أنه ليس بحجة.

والثاني أنه تعالى نقل الحكم عند وُقوع الارتياب والشك في صدْق الشاهد إلى تحليف الشاهد بقوله عز اسمه: ﴿فَيُقْسِمَانِ بِاللَّه إِن ارتَبتُم لاَ نَشتَرِي بِه ثَمَناً﴾ [المائدة:١٠٦] الآية وتحليف الشاهد حينئذ كان مشروعاً ثم نسخ ولو كان المتنازع فيه حجة لكان النقل إليه أولَى لأنه أقرب إلى اليمين المشروعة. إذ اليمين المشروعة على المدَّعى عليه وأنه أحد الخصمين والمدعي يشبهه من حيث أنه خصم وتحليفه في الجملة مشروع أيضاً كما في التحالف وكما في القسامة على مذهب البعض. فأما يمين الشاهد فلا أصل له في الشرع لأنه أمين، ولا يمين على الأمين في موضع فكان النقل إلى يمين الشاهد في غاية البيان أن يمين المدعي ليست بمشروعة، وأمثال هذا أي نظائر ما ورد مخالفاً للكتاب

فأما يمين الشاهد فلا فصار النقل إلى يمين الشاهد في غاية البيان بأن يمين المدعي ليست بحجة وأمثال هذا كثير ومثله خبر المُصرَّاة.

وكذلك ما خالف السنة المشهورة أيضاً لما قلنا أنه فوقه فلا ينسخ به وذلك مثل حَديث الشاهد واليمين لأنه خالف المشهور، وهو قوله: «البينة على المدَّعي واليمين على من أنكر» يعني المدعَى عليه ومثل حديث سعد بن أبي وقاص رضي اللّه عنه في بَيْع التمر بالرطب مخالف

من السنن الغريبة كثيرة مثل خبر متروك التسمية وخبر وجوب الملتجئ إلى الحرم وخبر وجوب الطهارة في الطواف وسائر ما مر بيانه.

قوله: (وكذلكَ ما خالفَ السُّنة المشهورة أيضاً) أي ومثل الخبر المخالف للكتاب الخبر المخالف للسنة في أنه يكون مردوداً أيضاً وهذا هو القسم الثاني من الانقطاع الباطن **(لما قلنا إنه)** أي الخبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة على الكتاب بالمشهور دون خبر الواحد فلا يجوز أن ينسخ المشهور الذي هو أقوى بخبر الواحد الذي هو أضعف **(وذلك)** أي مثال هذا الأصل حديث الشاهد واليمين أيضاً فإنه ورد مخالفاً للحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال: «البيِّنة على المدَّعي واليَمين على المدَّعى عَلَيه»[١] وفي رواية «على من أنكر» وبيان المخالفة من وجهين: أحدهما أن الشرع جعل جميع الإيمان في جانب المنكر دون المدعي لأن اللام يقتضي استغراق الجنس. فمن جعل يمين المدعي حجة فقد خالف النص ولم يعمل بمقتضاه وهو الاستغراق، والثاني: أن الشرع جعل الخصوم قسمين: قسماً مدعياً وقسماً منكراً، والحجة قِسمين: قسماً بينة وقسماً يميناً وحصر جنس اليمين على من أنكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين توجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردوداً، كيف وقد طعن فيه يَحيى بن معين وإبراهيم النخعي والزهري حتى قال الزهري والنخعي: أول من أفرد الإقامة مُعاوية وأول من قَضى بشاهِدٍ ويمين مُعاوية وقد قال النبي ﷺ للحَضْرمي حين امتنع عن استحلاف الكندي في دعوى أرض: «لَيس لكَ منه إلا ذلك»[٢] فهذا يقتضي الحصر ولو كانت يمين المدعي مشروعة لكان له طريق آخر غير الاستحلاف.

---

(١) أخرجه الترمذي في الأحكام حديث رقم ١٣٤١.

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان حديث رقم ١٣٩. وابو داود في الإيمان حديث رقم ٣٢٤٥. والترمذي في الأحكام حديث رقم ١٣٤٠. والإمام احمد في المسند ٤/٣١٧.

لقوله عليه السلام: التَمر بالتمر بزيادة مُماثلة هي ناسخة للمَشْهور باعتِبار

قوله: (ومثل حَديث سَعد) إلى آخره، بيع الرطب بالتمر كيلاً بكيل يجوز عند أبي حنيفة ولا يجوز عند أبي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله لحديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن النبي ﷺ سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: «أينقص إذا جف؟ قالوا: نعم. قال: فلا إذاً» فالنبي عليه السلام أفسد البيع وأشار بقوله أينقص إذا جف؟ إلى وجوب بناء معرفة المساواة على أعدل الأحوال وعند البناء عليه يصير أجزاء الرطب أقل فلا يجوز لتفاوت قائم للحال عند الاعتبار بأجزاء التمورة كما لا يجوز المقلي بغير المقلي لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار بأجزاء غير المقلي.

واستدل أبو حنيفةَ رحمه الله بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام: «التَمر بالتَمر مِثْل بمِثْل» فإنه يستدعي الجواز وذلك لأن التمر ينطلق على الرطب لأنه اسم جنس للتمرة الخارجة من النخل من حين ينعقد إلى أن يدرك وبما يتردد عليها من الأحوال والصفات لا يختلف اسم الذات كاسم الآدمي لا يتبدل باختلاف أحواله، والدليل عليه ما روي أنه عليه السلام نَهى عن بيع التمر حتى يزهى. فقيل وما يزهى[1]؟ فقال: «أن يحمر أو يصفر» فسماه تمر وهو بُسر: وقال شاعرهم:

وما العيشُ إلا نومة وتشرُّق ... وتمرٌ على رأس النخيل وماءُ

والمراد الرطب، وكذا لو أوصى برُطب على رأس النخيل فيبس قبل أن يموت الموصي لا يبطل الوصية لو تبدل الجنس باليبس لبطلت كما لو أوصى بعنب فصار زبيباً قبل الموت، وكذا لو أسلم في تمر فاقتضى رطباً أو على العكس صح ولو اختلفا لكان هذا استبدالاً وهو غير جائز وإذا ثبت أنه تمر وقد وجد شرط العقد وهو المماثلة حالة العقد فيجوز ولا يعتبر المماثلة في أعدل الأحوال لأن شرط العقد يعتبر عند العقد فيجب أن يعتبر المساواة في البدلين اللذين ورَد عليهما العَقْد وهُما الرُّطب والتَمر فأما اعتبار حالة مفقودة يتوقع حدوثها في بابي الحال فلا فكان اعتبار الأعدل كاعتبار الأجود وإنه ساقط بالنص.

واعلم أن صاحب الشرع أسقط اعتبار التفاوت في الجودة بقوله عليه السلام: «جَيِّدها ورديئها سَواء» واعتبر التفاوت بين النقد والنسيئة حيثُ شرط اليد باليد وصفة الجودة لا تكون حادثة بصنع العباد والتفاوت بين النقد والنسيئة حادث بصنع العباد وهو

---

(١) أخرجه البخاري في السلام، باب رقم ٣ – ٤، ومسلم في المساقاة حديث رقم ١٥٥٥، وأبو داود في البيوع، حديث رقم ٣٣٦٨، والترمذي في البيوع، حديث رقم ١٢٢٦.

جُـودة ليسَت مـن المَقـدار إلا أن أبا يوسـف ومحمـد رحمهمـا اللّه عمـلا بـه

اشتراط الأجل فصار هذا أصلاً أن كل تفاوت يُبتنى على صنع العباد فذلك مفسد للعَقد. وفي المقلية بغير المقلية والحنطة بالدقيق التفاوت بهذه الصفة وكل تفاوت يبتنى على ما هو ثابت بأصل الخلقة من غير صنع العباد فهو ساقط الاعتبار والتفاوت بين الرطب والتمر بهذه الصفة فلا يكون معتبراً كالتفاوت بين الجيد والرديء، وأما الجواب عن الحديث فمن وجهين: أحدهما ما ذكر الشيخ في الكتاب وهو أن هذا الحديث مخالف للحديث المشهور فإنه يقتضي اشتراط المماثلة في الكيل مطلقاً لجواز العقد حتى لو وجدت المساواة في حال يبوسة البدلين أو في حال رطوبتهما أو في حال يبوسة أحدهما ورطوبة الآخر جاز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في أعدل الأحوال وهو حال يُبوستهما كما هو مقتضى حديثَ سعد متضمِّن لنسخ ذلك الإطلاق فلا يجوز بخبَر الواحد، وهو مَعنى قوله بزيادة مماثلة هي ناسِخة للمَشْهور، والباء للسَّببية أي المخالفة بسبب اقتضائه زيادة مماثلة لا يقتضيها الخبر المشهور وهي المساواة في حالة الجفاف (والباقي باعتبار جودة متعلقة بالزيادة) أي اشتراط تلك الزيادة باعتبار جُودة وجدت في أحدهما وفقدت في الآخر لا باعتبار زيادة في القدر في أحدهما دون الآخر، وذلك لأن للتمر فضل جودة على الرطب من حيث الإدخار من غير انتقاص ولكن لا تَفاوت بينهما من حيث الأجزاء لأن للتمر إن كان فضل اكتناز ففي الرطب فضل رطوبة هي مقصودة شاغلة للكيل لا يظهر التفاوت بينهما إلا بعد ذهابها بالجفاف. وقد عرفت أن الفضل والمساواة في الجودة ساقطا الاعتبار شرعاً إنما المعتبر المساواة والفضل قدراً فكيف يصلح اعتبار المماثلة الراجعة إلى الجودة ناسخاً لما ثبت بالحديث المشهور؟ وقوله: ليست من المقدار يحتمل أن يكون احترازاً عن فوات المماثلة باعتبار القلي فإن بالقلي تنتفخ الحبات إذا كانت رطبة وتضمر إذا قليت يابسة فلا تساوي المقلية في الدخول في الكيل غير المقلية باعتبار الانتفاخ والضمور وهذا التفاوت رجع إلى القدر فيجوز أن يؤثر في منع الجواز. وذكر في مختصر التقويم أن الحديث المشهور يوجب أحكاماً ثلاثة:

أحدها: وجوب المماثلة شرطاً للجواز فيجوز البيع حال وجود المماثلة بهذا النص.

والثاني: أنه يدل على تحريم فضل قائم لأن المراد منه الفضل على الذات.

والثالث: الفضل الذي تنعدم به المماثلة وخبر الواحد يخالفه في هذه الأمور الثلاثة لأنه أوجب حرمة البيع حال وجود المماثلة في المعيار وأوجب حرمة فضل لا تنعدم به المماثلة لأن المماثلة شرط للجواز حالة العقد والفضل الذي يوجد بعد الجفاف لا يعدم

على أن اسم التمر لا يتناول الرُطب في العدة كما في اليمين. وأما القسم الثالث

المماثلة الموجودة حال العقد. وهذا الفضل موهوم غير قائم حال العقد. فإذا خالف المشهور في هذه الأحكام لم يقبل. والثاني أنه غير ثابت على ما حكى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لما دخل بغداد سألوه عن هذه المسألة وكانوا أشداء عليه لمخالفته الخبر فقال: الرُّطب لا يخلو من أن يكون تمراً أو لم يكن. فإن كان تمراً جاز العقد لقوله عليه السلام: «التَمر بالتَمر مِثْلٍ بمِثْلٍ» وإن لم يكن تمراً جاز أيضاً لقوله عليه السلام: «إذا اختلف النَّوعان فبيعوا كَيفَ شِئْتُم» فأورد عليه حديث سَعد فقال هذا الحديث دار على زيد أبي عياش وهو ممن لا يقبل حديثُه. واستحسن أهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك: كيف يقال أبو حنيفة لا يعرف الحديث؟ وهو يقول زيد أبو عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط. ولكن يُرد عليه أن الحنطة المقلية إن كانت حنطة ينبغي أن يجوز بيعها بغير المقلية كيلاً بكيل لقوله عليه السلام: «الحِنْطة بالحِنْطة مِثْل بمثل» وإن لم يكن حنطة ينبغي أن يجوز أيضاً لقوله عليه السلام: «إذا اختلفَ النوعان فبيعوا كيف شئتم» والحكم بخلافه ولهذا قال القاضي الإمام في الأسرار وشمس الأئمة في المبسوط: ما ذَكر أبو حنيفة رحمه الله حَسن في المناظرات لدفع الخصم ولكن الحجة لا تتم به لجواز قسم ثالث كما في الحنطة المقلية. معناه يجوز أن يكون الرطب قسماً ثالثاً لا يكون تمراً مطلقاً لفوات وصف اليبوسة عنه ولا يكون غيره مطلقاً لبقاء أجزائه عند صيرورته تمراً كالحنطة المقلية ليست عين الحنطة على الإطلاق لفوات وَصف الإنبات عنها بالقلي وليسَت غيرها أيضاً لوُجود أجزاء الحنطة فيها. وكذا الحنطة مع الدقيق. وإذا كان كذلك كان الاعتماد على ما ذكرنا أولاً.

قوله: (إلا أن) أي لكن أبا يوسف ومحمداً عَملا به أي بحديث سعد. جواب عما يقال أنهما وافقا أبا حنيفة رحمهم الله في أن خبر الواحد يرد بمخالفته المشهور ثم إنهما عملا بحديث سعد مع مخالفته الخبر المشهور فقال: إنهما إنما عملا به لأنهما لم يسلما مخالفته للمشهور بناء على أن المشهور تناول التمر والرطب ليس بتمر عادة أي عرفاً بدليل أن من حَلف لا يأكل تمراً فأكل رطباً أو حلف لا يأكل هذا الرُّطَب فأكله بعدما صار تمراً لم يحنث وإذا كان كذلك لا يكون المشهور مُتناولاً لما تضمنه حَديث سعد فلا يتحقق المخالفة. فيجب العمل به، وأجيب عنه بأنه قد ثَبت أن الرطب من جنس التمر لما قُلنا لكن اليمين قد يختلف باختلاف الداعي مع قيام الجنسية والرطوبة في الرُّطَب وَصْف داعٍ إلى المنع مرة وإلى الإقدام أخرى فيتقيد اليمين بالوصف كما لو قال لامرأته إن خرَّجت من هذا الدار فعبدي حُر يتقيد بحال قيام النِكاح لأنه يدعوه إلى المنع عن الخروج والخروج

فلأن الحادثة إذا اشتهرت وخفي الحديث كان ذلك دَلالة على السهو لأن الحادثة إذا اشتهرت استحال أن يخفى عليهم ما يَثْبُت به حكم الحادثة ألا ترى أنه كيف اشتهر في الخلف فإذا شذّ الحديث مع اشتهار الحادثة كان ذلك زيافة

في الأحوال جنس واحد لكن لما اختلف الداعي اختلفت اليمين كذا هاهنا. ألا ترى أنه لو حلف لا يأكل هذا الرطب وهو تمر انعقدت يمينه ولو كان غيره لما انعقدت كما لو تبيّن أنه عنب. إليه أشير في مختلفات المصنف رحمه الله. قال شمس الأئمة رحمه الله بعد بيان القسمين ففي هذين النوعين من الانتقاد للحديث علْم كثير وصيانة للدين بليغة فإن أصل الأهواء والبدع إنما ظهر من قبل ترك عرض أخبار الآحاد على الكتاب والسنة فإن قوماً جعلوها أصلاً مع الشبهة في اتصالها برسول الله ﷺ ومع أنها لا توجب علم اليقين، ثم تأولوا عليها الكتاب والسنة والمشهورة فجعلوا التبع متبوعاً وجعلوا الأساس ما هو غير متيقّن به، فوقعوا في الأهواء والبدع. بمنزلة من أنكر خبر الواحد فإنه كما لما لم يجوز العمل به احتاج إلى القياس ليعمل به وفيه أنواع من الشبهة أو إلى استصحاب الحال وهو ليس بحجة أصلاً وترك العمل بالحجة إلى ما ليس بحجة يكون فتحاً لباب الإلحاد وجعل ما هو غير متيقن به أصلاً ثم يخرج ما فيه التيقن عليه يكون فتحاً لباب الأهواء والبدع وكل واحد منهما مَردود وإنما سواء السبيل ما ذهب إليه علماؤنا رحمهم الله من إنزال كل حجة منزلتها فإنهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة أصلاً ثم خرجوا عليها ما فيه بعض الشبهة وهو المروي بطريق الآحاد مما كان منه موافقاً للكتاب أو المشهور قبلوه، أوجبوا العمل به وما كانَ مخالفاً لهما ردُّوه على أن العمل بالكتاب والسنة أوجب من العمل بالغريب بخلافه وما لم يجدوا في شَيءٍ من الأخبار صارُوا حينئذٍ إلى القياس في مَعرفة حكمه لتحقق الحاجة إليه.

قوله: (وأما القسم الثالث) فكذا خبر الواحد إذا ورد موجباً للعمل فيما يَعمّ به البَلْوى أي فيما تمس الحاجة إليه في عموم الأحوال لا يقبل عند الشيخ أبي الحسن الكرخي من أصحابنا المتقدمين وهو مختار المتأخرين منهم، وعند عامة الأصوليين يقبل إذا صح سنده وهو مذهب الشافعي وجميع أصحاب الحديث تمسك من قبله بعمل الصحابة رضي الله عنهم فإنهم عملوا به فيما تَعُمُّ به البلوى مثل ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: كنا نخابر أربعين سنة حتى رَوى لنا رافع بن خديج أن النبي عليه السلام نَهى عن ذلك فانتهينا. ومثل رجوعهم إلى خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين، وبأن خبر العدل في هذا الباب يُفيد ظن الصدق فيجب قبوله كما إذا لم تعم به البلوى ألا ترى أن القياس يُقبل مع أنه أضعف من خبر الواحد؟ فلأن يقبل فيه الخبر كان أوْلى.

وانقطاعاً وذلك مثل حديث الجهْر بالتسمية ومثل حديث مَسّ الذكر وما أشبه ذلك.

واحتج من لم يقبله بأن العادة تقتضي استفاضة نقل ما تعم به البلوى وذلك لأن ما تعم به البلوى كمس الذكر لو كان مما ينتقض به الطهارة لأشاعه النبي عليه السلام ولم يقتصر على مخاطبة الآحاد بل يُلقيه إلى عدد يحصَل به التواتر أو الشهرة مبالغة في إشاعته لئلا يُفضي إلى بطلان صلاة كثير من الأمة من غير شعور به. ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهر أخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها ولما لم يشتهر علمنا أنه سهو أو منسوخ.

الا ترى أن المتأخرين لما قبلوه اشتهر فيهم فلو كان ثابتاً في المتقدمين لاشتهر أيضاً ولما تفرَّد الواحد بنقله مع حاجة العامَّة إلى معرفته، ولهذا لم تُقبل شهادة الواحد من أهل المِصر على رؤية هلال رمضان إذا لم تكن بالسماء عِلة، ولم يقبل قول الصبي فيما يدعي من إنفاق مال عظيم على اليتيم في مد يسيرة. وإن كان ذلك محتملاً لأن الظاهر يكذبه في ذلك. ولهذا لو انفرد واحد بنقل قتل ملك في السوق لا يقبل. لأن في العادة يبعد أن لا يستفيض مثله فكذا هذا، يُوضحه أنا لم نقبل قول الرافضة في دعواهم النص على إمامة علي رضي الله عنه لأن أمر الإمامة مما تعمّ به البلوى لحاجة الجميع إليه فلو كان النص ثابتاً لنُقِل نقلاً مستفيضاً وحين لم ينقل دل أنه غير ثابت، ولكن المخالفين يقولون: لا يلزم من عُموم البلوى اشتهار حُكمها فإن حكم الفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة وإفراد الإقامة وتثنيتها وقراءة الفاتحة خلف الإمام وتركها والجهر بالتسمية وإخفائها وعامة تفاصيل الصلاة لم تشتهر مع أن هذه الحوادث عامة، والسِّر فيه أن الله تعالى لم يكلف الرسول ﷺ بإشاعة جميع الحكام بل كلفه بإشاعة البعض وجوَّز له رد الخلق إلى خبر الواحد في البعض كما جوز له ردهم إلى القياس في قاعدة الربا مع أنه يسهل عليه أن يقول: لا تَبيعوا المطعوم بالمطعوم أو المكيل بالمكيل، حتى يُستغنى عن الاستنباط عن الأشياء الستة. فيجوز أن يكون ما يعم به البلوى من جملة ما يقتضي مَصلحة الخلق أن يَردُّوا فيه إلى خبر الواحد. وعند ذلك يكون صدق الراوي ممكناً فيجب تصديقه، وأجيب عنه بأن الأصل فيما عم به البلوى اشتهار حكمه لما ذكرنا من الدليل ولكنه قد لا يشتهر أيضاً إما لترك كل واحد من النقلة الرواية اعتماداً على غيره أو لعارضٍ آخَر من موت عامتهم في حرب أو وباء أو نحو ذلك. كما نقل أن محمد بن إسماعيل رحمه الله لما جمع الصحيح سمعه منه قريب من مائة ألف ولم يثق عند الرواية إلا محمد بن يوسف بن مطر الفربري. لكن العوارض لا تعتبر في مقابلة الأصل من غير دليل فقولهم: يجوز أن يكون كذا لا يقدح فيما ذكرنا لأنا لم ندع الاشتهار عند عُموم البلوى قطعاً بل ادَّعيناه ظاهراً،

وأما القسم الأخير فلأن الصحابة رضي الله عنهم هم الأصول في نقل الشريعة فإعراضهم يدل على انقطاعه وانتساخه. وذلك أن يختلفوا في حادثة بآرائهم

وكذا الصحابة إنما عملوا بخَبر الواحد في تلك الحوادث لقرائن اختصَّت به أو لصيرورته مشهوراً عند بلوغه إياهم، وقولهم إنه يُفيد ظَن الصدق غَير مسلَّم لأن عدم شهرته يعارض ظن الصدق فلا يحصل الظن مع المعارض. بخلاف القياس لأنه لا معارض له. **(وذلك)** أي شذوذ الحديث مع اشتهار الحادثة مثل حديث الجهر بالتسمية وهو ما رَوى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان يَجْهَر ببسم الله الرحمن الرحيم[١]. ورَوى أبو قلابة عن انس رضي الله عنه ان النبي ﷺ وأبا بكر وعُمَر رضي الله عنهما كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم. ولما شذ مع اشتهار الحادثة ومع أنه معارَض بأحاديث أقوى منه في الصحة دالة على خلافه لم يُعمل به. ومثل حديث مَس الذكر الذي روته بسرة فإنه شاذ لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة إلى معرفته فدل ذلك على زيافته إذ القول بأن النبي عليه السلام خصَّها بتعليم هذا الحكم مع أنها لا تحتاج إليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة إليه شبه المحال كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله، ولا يُقال: قد روى هذا الحديث أيضاً ابن عمر وأبو هريرة وجابر وسالم وزيد بن خالد وعائشة وأم حبيبة وغيرهم، فكيف يكون شاذاً مع رواية هؤلاء الكبار؟ لأنا نقول: تلك الروايات مُضطربة الأسانيد غير صَحيحة لضعف رجالها ولمعارضتها أيضاً بروايات صحيحة تخالفها على ما بينها أبو جعفر الطحاوي رحمه الله في شَرْح الآثار. فلا ينتفي الشذوذ بها وما أشبه ذلك مثل خبر الوضوء مما مَسَّته النار وخَبر الوضوء من حمل الجنازة وخبر رفع اليَدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ونحوها.

قوله: **(وأما القسم الأخير)** أي من النوع الأول من الانقطاع الباطِن، وقد تَفردَّ بهذا النوع من الرد للحديث بعض أصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الأصوليين وأهل الحديث قائلين بأن الحديث إذا ثبت وصَحَّ سنده فخلاف الصحابي إياه وتركه العمل والمحاجة به لا يُوجب رده لأن الخبر حجة على كافة الأمة والصحابي محجوج به كغيره. فإن قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الخيَرَةُ من أَمْرِهِم﴾ [الأحزاب:٣٦]، وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا أَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُم عَنهُ فَانتَهُواْ﴾ [الحشر:٧]، وردا عامَّين من غير تخصيص لبعض الأمة دون البعض، ومن ردَّه احتج بأن الصحابة رضي الله عنهم هم الأصول في نقل

---

(١) أخرجه الترمذي في البسملة رقم ٢٤٥.

ولم يحاجّ بعضهم في ذلك بحديث كان ذلك زيافة. لأن استعمال الرأي والإعراض عن النص غير سائغ. وذلك مثل حديث الطلاق بالرجال والعدَّة بالنساء. لأن الصحابة اختلفوا ولم يَرجعوا إليه وكذلك اختلفوا في زكاة الصَّبي

الدين لم يُتَّهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع ان عنايتهم بالحجج كانت أقوى من عناية غيرهم بها فترك المحاجة والعَمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دَليلٍ ظاهرٍ على أنه سهو ممن رَواه بعدَهم أو منسوخ، ولكنهم يَقولون إنما يكون ذلك دليلاً إذا بلَغهم الخبر ثم لم يحاجُوا به فلعلهَم لم يُحاجُوا به لعدَم بلوغه إياهم فإنهم قد تفرَّقوا في البلاد بعد وفاة الرسول عليه السلام فيجوز أن من سمع الخبر لم يكن حاضراً عند اختلافهم ولم يبلغه اختلافهم ليَروي لهم الخبر فلا يجوز أن يرد بمثله لحديث إذا ثبتَت عدالة رُواته (**وذلك**) أي الحديث المنقطع بهذا الطريق مثل حديث الطلاق بالرجال الذي تمسك به الشافعي رحمه الله في اعتبار عَدد الطلاق بحال الرجل. وهو ما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه عن النبي ﷺ إنه قال: «الطلاق بالرجال والعدَّة بالنساء» فإن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في هذه المسألة فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة رضي الله عنهم إلى أنه معتبر بحال لرجل في الرِّق والحرية كما هو قول الشافعي، وذهب علي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما إلى أنه معتبر بحال المراة كما هو مَذهبنا، وعن ابن عمر رضي الله عنهما: إنه يعتبر بمن رق منهما حتى لا يملك الزوج عليها ثلاث تطليقات إلا إذا كانا حُرَّين ثم إنهم تكلموا في هذه المسألة بالرأي وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه وهو زَيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت أو منسوخ.

(**وكذلك اختلفوا في زكاة الصبي**) أي في وجوب الزكاة عليه اختلافاً ظاهراً فذهب علي وابن عباس رضي الله عنهم إلى أنه لا زكاة في ماله كما هو مذهبنا، وذهب عبد الله ابن عمر وعائشة رضي الله عنهم إلى الوجوب كما هو مَذهب الشافعي، وذهب ابن مَسعود رضي الله عنه إلى ان الوصي يعد السنين عليه ثم يخبره بعد البلوغ إن شاء أدى وإن شاء لم يؤدِّ ولم تجز المحاجة بينهم بالحديث الذي رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه قال: «ابتغُوا في أموال اليتامَى خيراً كيلا تاكلها الصَّدَقة»، وفي رواية: «كيلا تاكلها الزكاة» وفي رواية: «مَن وَلي يتيماً له مال فليتَّجر فيه ولا يَتْركه حتى تاكُلُها الصَّدَقة»(١) ولو كان ثابتاً لجرت المحاجة به بَعْد تحقق الحاجة بظُهور الخلاف كما تجري اليوم لأنهم كانوا أوْلَع بالنص مِنا ولو احتجوا به لاشتهر أكثر من شهرة الفَتوى ولرجع

---

(١) أخرجه الترمذي في الزكاة، حديث رقم ٦٤١.

ولم يرجعوا إلى قوله: ابْتَغُوا في أموال اليتامى خيراً كيلا تأكلها الزكاة فهذا انقطاع باطن مَعنوي أعرض عنه الخصم وتمسك بظاهر الانقطاع كما هو دَأْبه.

وأما القسم الآخر فأنواع أربعة: خبر المَستور، وخَبر الفاسق، وخبر

المحجُوج عليه إليه إذا ثبت عنده لأنهم أشد انقياداً للحق من غيرهم. ولما لم يثبت شيء من ذلك عُلم أنه مزيف.

واعلم أن من لا يرد الحديث بهذين الوجهين الأخيرين من مشايخنا أجابوا عن الأحاديث التي زيفت بهما بأنها معارضة بأحاديث أخر أقوى منها في الصحة فإن حديث الجَهْر بالتسمية معارض بما روى البخاري بإسناده عن أنس رضي الله عنه صَلَّيت خلف رسول الله ﷺ وخلف أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وكانوا يستفتحون القراءة بـ ﴿الحَمدُ لِلَّهِ رَبِّ العَالَمينَ﴾ [الفاتحة:٢][(١)]، ورَوى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه أنهم لا يذكرون ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة:١]، وفي رواية أخرى: ولم أسمع أحداً منهم قال: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة:١]، وفي رواية رابعة ولم يجهر أحد منهم بـ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة:١].

وحديث مسّ الذكر معارض بما مرّ ذكره وحَديث الطلاق بالرجال معارض بما روت عائشة رضي الله عنها «طلاق الأَمَة تطليقتان وعِدتها حَيضتان» مع أنه قد قيل إنه كلام زيد ولم يثبت رفعه إلى النبي عليه السلام وإنه مؤول بأن إيقاع الطلاق إلى الرجال، وحديث عُمرو محمول على النفقة بمعارضة دلائل ذكرت في موضعها فإن النفقة قد تسمَّى صدَقة قال عليه السلام: «نَفقة الرَّجل على نَفْسه صَدَقة» وفُسِّر الإنفاق في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُم يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة:٣]، بالتصدُّق. والدليل عليه أنه أضاف الأكل إلى جميع المال والزكاة لا تأكل ما دون النصاب والنفقة تأتي على الكل ولفظ الزكاة في الرواية الأخرى محمول على زكاة الرأس والله أعلم.

قال القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله: إن الخبر يصير مزيفاً بالوجهين الأولين أي مخالفة الكتاب والسنة المشهورة بمقابلة ما هو فوقه كنقد بلد رائج يصير زيفاً في مقابلة نقد فوقه ببلد آخر ويصير مزيفاً بالوجهين الأخيرين لتهمة الكذب إما قصداً أو غفلة. كالزيف من نقد بلده لزيادة غِش وَقع فيه (فهذا) أي النوع الأول مِن الانقطاع المعنوي

---

(١) أخرجهُ البخاري في الآذان باب رقم ١٨٩. ومسلم في الصلاة حديث رقم ٣٩٩. وابو داود في الصلاة حديث رقم ٧٨٢. والترمذي في الصلاة حديث رقم ٢٤٦.

الصبي العاقل والمعتوه والمغفل والمساهل، وخبر صاحِب الهوى.

أما خبر المستور فقد قال في كتاب الاستحسان: إنه مثل الفاسقِ فيما يخبر من نجاسة الماء. وفي رواية الحسن هو مثل العدل وهذه الرواية بناءً على القَضاء بظاهر العدَالة. والصحيح ما حكاه محمد أن المستور كالفاسِق لا يكون خبره حجة تظهر عدالته. وهذا بلا خلاف في باب الحديث احتياطاً إلا في الصدر الأول على ما قُلنا في المجهول.

المنقسم على الأقسام الأربعة، انقطاع باطن معنوي لاتصال الخبر برَسول اللّه ﷺ صُورة باعتبار الإسناد وانقطاعه عنه معنى لما ذكرنا أعرض عنه الخَصْم أي الشافعي حيث لم يلتفت إلى هذا النوع من الانقطاع. (**وتمسك بظاهر الانقطاع**) أي اعتبر الانقطاع الظاهر حتى رد المراسيل لانقطاعها صورة وإن كانت متصلة معنى كما هو دأبه أي عادته في بناء الأحكام على الظواهر.

قوله: (**وأما القسم الآخر**) بفتح الخاء يعني من الانقطاع الباطن وهو الانقطاع لقُصور ونقصان في الناقل فأربعة نواع: أحدهما خبر المَستور وهو الذي لم تُعرف عدالته ولا فسِقه، وثانيها: خَبر الفاسق وهو المُسلم الذي صدرت عنه كَبيرة أو واظب على صغيرة على ما قيل، وثالثها خبر المعتوه وهو الناقص العقل من غير جنون على ما يعرف بعد إن شاء اللّه عز وجل، والمغفل على لفظ اسم المفعول من التغفيل وهو الذي لا فطنة له، وقيل الغفلة للعقل كالنوم للعين، والمساهل وهو الذي لا يأخذ في الأمور بالحَزْم، وإنما جعل الجميع قسماً لاستواء أحكامه، والرابع خبر صاحب الهوى وهو المخطئ في الأصول المعاند بعد تبيُّن الحق لدعاء هواه إلى خلاف الحق (**وأما خبر المستور فقد قال**) أي محمد (**في كتاب الاستحسان أنه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء**) فقال وإذا حضر المسافر الصلاة ولم يجد ماء إلا في إناء أخبره رجل أنه قذر وهو عنده مسلم مَرْضي لم يتوضّأ به وإن كان فاسقاً فله أن يتوضأ بذلك الماء. وكذلك إن كان مستوراً، ألحق المستور بالفاسق وهو ظاهر الرواية، وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمهما اللّه المستور في هذا الخبر كالعَدْل وهو ظاهر علي مَذهبه فإنه يجوز القضاء بشهادة المَسْتورين إذا لم يَطعن الخصم لثبوت عدالتهم ظاهراً بقوله عليه السلام: «المسلمون عُدول بعضُهم على بَعض» وكذا نقل عن عمر رضي اللّه عنه فهذا من صاحب الشرع تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع أوْلى من تعديل المزكي. ولكن الأصح ما ذكره محمد رحمه اللّه في الكتاب، لأنه لا بد من اشتراط العدالة لترجح جانب الصدق في الخبر

وأما خبر الفاسق فليسَ بحجة في الدين أصلاً لرَجحان كَذبه على صدقه. وقد قال محمد رحمه الله في الفاسق إذا أخبر بحِلٍّ أو حرمة: إن السامع يحكم رأيه فيه لأن ذلك أمر خاص لا يستقيم طلبه وتلقيه من جهة العدول فوجب

وما كان شرطاً لا يكتفي بوجوده ظاهراً كمن قال لعبده: إن لم تدخل الدار اليوم فأنت حُر ثمَّ مَضى اليوم فقال العبد: لم أدخل وقال المولى: دخلت. فالقول قول المولى. لأن عدم الدخول شرط فلا يكفي ثبوته ظاهراً ليزول العتق كذا في المبسوط.

(وهذا) أي كون المستور كالفاسق ثابت بلا خلاف في باب الحديث احتياطاً لأن أمر الدين أهم فلا يكون رواية المستور حُجة باتفاق الروايات؛ إنما اختلاف الرواية في إخباره عن نجاسة الماء لا غير **(إلا في الصَّدْر الأول)** أي في القرون الثلاثة فإن رواية المستور منهم مقبولة لكون العدالة أصلاً فيهم على ما قلنا في المجهول بينهم في الباب المتقدم، وذكر شمس الأئمة رحمه الله ما يدل على أن الخلاف ثابت في الحديث أيضاً فإنه قال وروَى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله أن المستور بمنزلة العَدْل في رواية الأخبار لثبوت العدالة ظاهراً إلا أن ما ذكره محمد في الاستحسان أصح لأن الفِسق في أهل الزمان غالب فلا يُعتمد رواية المستور ما لم تثبت عدالته كما لا يعتمد شهادته في القضاء قبل أن تظهر عدالته وهذا لحديث عباد بن كثير رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لا تُحدثوا عمَّن لا تعمَلون بشَهادته» ولأن في رواية الحديث معنى الإلزام فلا بد من أن يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة التي تظهر بالتفحص عن أحوال الراوي، ولا اعتبار بظاهر العدالة وإن بيِّن في قوله عليه السلام: «المسلمون عُدُول» الاكتفاء بها لأنه معارض بقوله عليه السلام: «يَفْشُو الكذب» ولا يلزم على ما ذكرنا رواية العبد فإنها تقبل مع أن شهادته لا تقبل لأن في الحديث إشارة إلى عدم قبول رواية من كانت له شهادة ثم لا تقبل كالفاسِق والعبد لا شهادة له أصلاً فلا يتناوله الحديث.

قوله: (فليس بحُجَّة في الدين أصلاً) زعم بعض المشايخ أن في رواية الفاسق يجب تحكيم الرأي فإن كان أكبر رأي السامع أنه صادق وجب عليه أن يعمل به استدلالاً بما إذا أخبر بنجاسة الماء أو طهارته أو بحل الطعام وحرمته فإنه يجب تحكيم الرأي فيه مع أنه أمر ديني فكذلك هاهنا، فرد الشيخ ذلك وقال خبره في الدين أي نقله للحديث غير مقبول أصلاً سواء وقع في قلب السامع صِدْقه أم لا لأن الخبر إنما يصير حجة بترجح الصدق فيه وبالفسق يزول ترجحه بل يترجح جانب الكذب فيه لأنه لما لم يمنعه العقل والدين عن ارتكاب محظور الدين لا يمنعانه عن الكذب أيضاً فلا يكون خبره حجة بخلاف إخباره عن حرمة طعام أو حلة أو نجاسة ماء أو طهارته حيث يقبل إذا تأيَّد بأكبر الرأي **(لأن ذلك)**

التحرّي في خبره. فأما هنا فلا ضرورة في المصير إلى روايته وفي العدول كُثرة وبهم غنية إلا أن الضَّرورة في حل الطعام والشراب غير لازمة لأن العمل بالأَصل مُمكن وهو أن الماء طاهر في الأصل فلم يجعل الفسق هَدْراً بخلاف خَبر الفاسِق في الهَدايا وجه والوكالات ونحوها لأن الضرورة ثمه لازمة وفيه آخر نذكره في

أي الحرمة والحل والنجاسة والطهارة أمر خاص بالنسبة إلى رواية الحديث ربما يتعذَّر الوقوف عليه من جهة غيره لحصول العلم له بذلك دون غيره فتقبل إذا انضم إليه التحري أي تحكيم الرأي للضرورة (**فأما هاهنا**) أي في رواية الحديث فلا ضرورة في المصير إلى قبول روايته لأن في العدول الذي تلقوا نقل الأخبار كثرة تمكن الوقوف علي معرفة الحديث بالسماع منهم فلا حاجة إلى الاعتماد على خبر الفاسق، وذكر في «المبسوط» بَعْد بيان مسألة إخبار الفاسق بنجاسة الماء: ثم بيَّن أي محمد في الفاسق والمستور أنه يحكم رأيه فإن كان أكبر رأيه أنه صادق يتيمم ولا يتوضأ به لأن أكبر الرأي فيما بَنى على الاحتياط كاليقين وإن أراقه ثم تيمم كان أحوط وإن كان أكبر رأيه أنه كاذب توضأ به ولا يتيمم.

(**فإن قيل**): كان ينبغي أن يتيمم احتياطاً لمعنى التعارض في خبر الفاسق كما في سُؤر الحمار يجمع بين التوضؤ والتيمم احتياطاً لتعارض الأدلة في سؤر الحمار قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص وفي الأمر بالتيمم هاهنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص وإذا ثبت التوقف في خبره بقي أصل الطهارة للماء فلا حاجة إلى ضم التيمم إليه، واستدل بحديث عمر رضي اللّه عنه حين ورَد ماء حِياض مع عَمرو بن العاص فقال عمرو لرجل من أهل الماء: أخبرنا عن السباع أترد ماءَكم هذا؟ فقال عمر رضي اللّه عنه: لا تُخبرنا عن شيء. فلولا أن خبره عُد خيراً ما نهاه عن ذلك وعمرو بن العاص بالسؤال قصد الأخذ بالاحتياط وقد كرهه عمر رضي اللّه عنهما لوُجود دليل الطهارة باعتبار الأصل فعرفنا أنه ما بقي هذا الدليل لا حاجة إلى احتياط آخر، ثم فرَّق الشيخ بين قبول خبره في حرمة الطعام ونجاسة الماء وبين قبوله في الهَدايا والوكالات والمضاربات وسائر المعاملات التي تنفك عن معنى الإلزام حيث يجب التحري في القسم الأول ولا يجب في القسم الثاني بل يجوز الاعتماد على خبره مطلقاً من غير تحكيم الرأي فقال: «إلا أن الضرورة» أي لكن الضرورة غير لازمة إلى آخره، وكان من حق الكلام لأن العمل بالأصل ممكن وهو أن الطعام والشراب حلال في الأصل لتقدم ذكر حل الطعام والشراب دون نجاسة الماء وطهارته. لكن المسألتين لما اتفقتا في الحكم قال الماء طاهر في الأصل فيفهم منه أن الأصل في الطعام والشراب الحِل أيضاً فلم يجعل الفسق هدراً أي باطلاً ساقِطاً بل وجب ضم التحري إليه

باب محل الخبر إن شاء اللّه تعالى. وأما الصَّبي والمعتوه فقد ذكر محمد رحمه اللّه في كتاب الاستحسان بعد ذكر العدل والفاسق والكافر وكذلك الصبي والمعتوه إذا عَقِلا ما يقولان.

فقال بعضهم: هما مثل العُدْل المسلم البالغ. والصحيح أنهما مثل الكافر لا تَقوم حجة بخبرهما ولا يفوض أمر الدين، إليهما لما قلنا: إن خبرهما لا

بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات بأن قال إن فلاناً أهدى إليك هذا الشيء أو قال: إن فلاناً وكَّلك ببيع هذا الشيء أو وكلني به، ونحوها من المعاملات حَيث يجوز الاعتماد على خبره من غير وجوب ضم التحري إليه **(لأن الضرورة ثمّه)** بسكون الهاء لازمة لأن كل من يبعث هدية لا يجد عدلاً يبعثها على يديه. وكذا في الوكالة وليس فيها أصل يمكن العمل به فجعل الفسق هدراً وجوز قبول قوله مطلقاً كخبر العدل **(وفيه)** أي في الفرق وجه آخَر وهو أن الحل والحرمة فيه معنى الإلزام من وجه فلم يجعل خبر الفاسق فيهما معتمداً عليه على الإطلاق حتى ينضم إليه أكبر الرأي وما ذكرنا من المعاملات ينفكُّ عن معنى الإلزام فجاز الاعتماد فيها على خبره مطلقاً.

قوله **(قال بعضُهم)** كذا إنما نشأ الخلاف من تعدد المعطوف عليه فإنه سبق ذكر العدل والفاسق والكافر فذكر محمد في المبسوط: وإذا حضر المسافر الصلاة ولم يجد ماء إلا في إناء أخبره رجل انه قذر وهو عنده مُسلم مرضي لم يتوضأ به وإن كان فاسقاً فله أن يتوضأ به. وكذلك إن كان مستوراً. فإن كان الذي أخبره بنجاسة الماء رجلاً من أهل الذمة لم يُقبل قوله: وكذلك الصَّبي والمعتوه إذا عقلا ما يَقولان، فقال بعض أصحابنا مُراده بهذا العطف ان الصبي كالبالغ إذا كان مرضياً فجعله عطفاً على العَدْل لا على الكافِر بدليل أنه قيَّده بقوله إذا عقلا ما يقولان ولو كان عطفاً على الكافر لم يكن لهذا التقييد فائدة لأنهما إذا لم يعقلا ما يقولان لم يقبل خبرهما أيضاً، وهذا لما ذكرنا ان اعتبار الحرية والذكورة لما سقط في هذا الباب سقط اعتبار البلوغ كما في المعاملات، والدليل عليه أن أهل قُباء قبلوا خبر عبد اللّه بن عمر رضي اللّه عنهما لما أخبرهم بتحويل القبلة إلى الكعبة حَتى استداروُا كهيئتهم وكان ابن عمر حينئذ صغيراً فإنه عرض على رسول اللّه ﷺ يوم بدر أو احد وهو ابن أربع عشرة سنة فردَّه لصِغره وتحويل القبلة كان قبل بَدْر بشهرين، وقال بعضهم: مُراده العطف على الفاسق حتى وجب ضمّ التحري إلى خبره كما في خبر الفاسق والمستور **(والصحيح)** أن مراده العطف على الكافِر لأنه أقرب إليه فلا يجعل عطفاً على الأبعد من غير ضرورة **(لما قلنا)** يعني في أول بابَ تفسير الشروط **(إن خبرهما لا يصلح**

يصلح مُلزماً بحال، لأن الولاية المتعدِّية فَرْع للولاية القائمة وليس لهما ولاية ملزمة في حقِّ أنفسهما. إنما هي مجوزة، فكيف تثبت متعدية؟ مُلزمة وإنما قلنا: إنها متعدية ملزمة، لأن ما يخبر عنه الصبي من أمور الدين لا يَلْزمه لأنه غير مخاطب فيصير غيره مقصوداً بخبره فيصير من باب الإلزام بمنزلة خبر الكافر بخلاف العبد لما قلنا والمعتوه مثل الصبي. نصّ على ذلك محمد في غير موضع من «المبسوط» ألا ترى أن الصحابة تحمَّلوا في صِغْرهم ونقلوا في كِبَرهم وقد قال محمد في الكافر يخبر بنجاسة الماء: إنه لا يَعمل بخبره ويتوضأ

ملزماً بحال) يعني سواء انضم إليه التحرِّي أو لم ينضم إليه **(لأن الولاية المتعدِّية فرع للولاية القائمة)** أي ثبوت الولاية على الغير فرع لثبوتها على نفسه إذ الأصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تتعدَّى إلى غيره عند وُجود شرط التعدّي لأن الولاية قُدْرة ومن لا يَقدر في نفسه لا يمكنه إثباتها لغيره **(وليس لهما)** أي للصبي والمعتوه ولاية ملزمة على انفسهما بالإجماع **(وإنما هي مجوزة)** يعني تصرفهما جائز الثبوت حتى لو انضم إليه رأي الولي يصير ملزماً ولو كان ملزماً ابتداء لم يحتج إلى انضمام رأيه إليه **(وإنما قلنا: إنها مُتعدية)** يعني لو قبلنا خبرهما صارت ولايتهما متعدية إلى الغير مُلزمة عليه، بمنزلة خبر الكافر فإنه لما لم يلزمه موجب ما أخبر به لكونه غير مخاطب بالشرائع كان خبره ملزماً على الغير ابتداء والكافر ليس من أهل الإلزام فكذا الصبي **(بخلاف العَبْد لما قلنا)** أي في آخر باب تفسير الشروط وهو قوله: **(والمرأة والعبد من أهل الرواية)** إلى آخره وذلك لأنه عاقل بالغ مخاطب مُساوٍ للحُرّ في أمور الدين فلا يكون الغير مقصوداً بخبره بل يلزمه أولاً ثم يتعدى إلى الغير كما في الشهادة بهلال رمضان. فلا يكون هذا من باب الولاية وبالرق إن خرج من أهلية الولاية لم يخرج من أهلية الالتزام وما فيه التزام يساوي العبدُ الحرَّ فيه لكونه مخاطباً. وقوله: الا ترى متصل بقوله: لا تقوم الحجة بخبرهما أو بقوله فكيف تثبت متعدية مُلزمة؟ ومعناه أن الصحابة أي بعضهم تحملوا الأخبار عن الرسول ﷺ في صِغرهم ونقلوها في كبرهم دون صغرهم. ولو كانت رواية الصغار حُجة لنقولها في صِغرهم كما نقولها في كبرهم وقد بيناه من قبل، والجواب عن حديث أهل قباء أنه قد روي أيضاً أن الذي أتاهم أنس رضي الله عنه فيُحمل على أنهما جاءا جميعاً وأنهم اعتمدوا على رواية البَالغ وهو أنس رضي الله عنه. أو كان ابن عمر بالغاً يومئذ فإنه ابن أربع عشر سنة يجوز أن يكون بالغاً إلا أن النبي عليه السلام ردَّه في القتال لضعف بنيته يومئذٍ لا لأنه كان صغيراً. كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله.

قوله: (وقال محمد) إلى آخره، فرق محمد رحمه الله بين خبر الفاسق والكافر فيما

به فإن تيمم وأراق الماء فهو أحب إليّ وفي الفاسِق جعل الاحتياط أصلاً ويجب أن يكون كذلك في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط. وكذلك رواية الصبي فيه يجب أن تكون مثل رواية الكافر دُون الفاسق المسلم. ألا ترى أن الفاسق شاهد عندنا بخلاف الصبي والكافر غير شاهد على المسلم أصلاً؟ فصار الصبي المسلم والكافر البالغ في أمور الدين سَواء والفاسق فوقَهما. حتى إنا

يرجع إلى الاحتياط فاوجب الاحتياط وهو الاحتراز عن النجاسة في خبر الفاسق ولم يوجبه في خبر الكافر فقال في الكافر: إذا أخبر بنجاسة الماء لا يعمل المخبر عنه بخبره وإن وقع في قلبه صدقه بل يتوضأ بذلك الماء ولكن إن أراق الماء إذا وقع في قلبه صدقه ثم تيمم بعد كان ذلك أحب إليّ، وإن تيمم من غير إراقة وصلى لا تجوز صلاته والفاسق إذا أخبر بنجاسة الماء ووقع في قلبه صدقة فالأولى أن يريق الماء ثم يتيمم. فإن تيمم ولم يرق الماء جازت صلاته. ولو توضأ به وصلى من غير ان يتيمم لا تجوز صلاته. فأوجب الاحتراز عن النجاسة في مسالة الفاسق حيث جوَّز التيمم من غير إراقة ولم يجوز التوضؤ به وهو معنى قوله: «جعل الاحتياط أصلاً» أي بنى الحكم وهو الجواز عدم الجواز على الاحتياط ولم يجعل كذلك في مسالة الكافر حيث لم يجوز التيمم بدون الإراقة وجوز التوضؤ به، وقيل معناه أنه جعل الاحتياط أي التحري أصلاً في خبر الفاسق فإن التحري هو الاحتياط حيث قال: يحكِّم السامع رأيه فلم يجعل خبره حُجة ولا هدراً بل جعل التحري فيه أصلاً ولم يجعل الاحتياط أي التحري أصلاً في خبر الكافر حيث لم يعمل بخبره أصلاً. وذكر الشيخ في بعض تَصانيفه وقد دلَّت على هذه التقاسيم مسائل ذكرها محمَّد بن الحسن رحمه اللّه قال: أخبره عَدْل بنجاسة الماء فإنه يجب عليه التيمم ولا يجب الإراقة لأن العمل بخبره واجب وفي خبر الفاسق يجب التيمم لكن الإراقة أفضل لأن خبره يوجب العمل بعد التثبّت لكن مع شُبهة فلقيام شبهة عدَم الوجوب أي وُجوب العمل امرناه بالإراقة ولوُجود أصل الوجوب أَوجبنا التيمم، وفي خبر الكافر لا يجب التيمم لكن أحب إلي أنت يريق الماء لأن العمل بخبره وإن لم يجب لأن لا ولاية له على المسلم ولا عَدالة له في حق المسلمين لكن شبهة وجوب العمل ثابتة بشهادته لأنه ذو ولاية على جنسه. وفي خبر الصبي اختلاف المشايخ وينبغي أن لا يجب بخَبره شُبهة وُجوب العَمل.

قوله (ويَجب أن يكون كذلك) أي يجب أن يكون شان الكافر في رواية الحَديث كشانه في الإخبار عن نَجاسة الماء فيما نسخت من الاحتياط أي من الأخذ به يعني لا يُقبل خبره في الدين ولا يكون حجة كما لم يقبل في نجاسة الماء إلا أن الاحتياط لو كان في العَمل به يستحق الأخذ به من غير وُجوب كما استحبَّ الإراقة ثم التيمُّم هناك ويجوزُ

نقول في خبره بنجاسة الماء إذا وقع في قلبه أنه صادق يتيمم من غير إراقة الماء فإن أراق الماد فهو أحوط للتيمم. وأما في خَبر الكافر إذا وقع في قَلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضأ به ولم يتيمَّم. فإن أراق ثم تيمَّم فهو أفضل وكذلك الصبي والمعتوه. لأن ذلك يلي هذا العَطْف في كتاب «الاستحسان» الكافر. وفي رواية الحديث يجب أن يكون كذلك في حُكم الاحتياط خاصَّة وأما

ان يكون معناه ويجب ان يكون الفرق ثابتاً بين خبر الكافر والفاسق في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط أيضاً وإن لم يكن خبر خبرهما حُجة كثبوته في إخبارهما عن نجاسة الماء فإذا روى الكافر حديثاً لا يكون حجة أصلاً ولكن لو كان الاحتياط في الأخذ به يكُون الاستحباب في العمل به فوق الاستحباب في العمل بخبر الكافر وعلى هذا الوجه يدل سياق الكلام (**فإن أراق الماء فهو أحوط للتيمم**) أي الإراقة ثم التيمم أحوط من التيمم بلا إراقة لاحتمال كن الماء طاهراً وكون المخبر كاذباً فيكون الاحتياط في الإراقة ليصير عادماً للماء فتحصل الطهارة بيقين (**فإن أراقه ثم تيمَّم فهو أفضل**) أي الإراقة ثم التيمم افضل من التوضؤ به لاحتمال ان يكون صادقاً إذ الكفر لا يُنافي الصِّدق فلا تحصل الطهارة بالتوضؤ به ويتنجس الأعضاء. فكان الاحتياط في إراقته ثم التيمم بعده ليحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين، وقوله: إذا وقع في قلبه صدقه يتوضأ به في مسألة الكافر ليس بمَذكور على جهة الشرط للتوضؤ كما هو مذكور على جهة الشرط لصحة التيمم في مسألة الفاسق فإنه لو لَم يقع في قلبه صِدق الكافر في إخباره يتوضأ بالطريق الأُلى. ولكن الغرض من ذكره تحقيق الفرق بين خبره وخبر الفاسق إذ الفرق بينهما يظهر في هذه الحالة فأما إذا لم يَقع الصدق في قلب السامع فالكافر والفاسق في ذلك سواء.

قوله: (**وكذلك الصبي والمعتوه**) أي وكالكافر الصبي والمعتوه في حكم الإخبار عن نجاسة الماء وطَهارته لما ذكر (**وفي رواية الحديث يجب أن يكون كذلك**) اي يكون الصبي أو كل واحد منها كالكافر أيضاً حتى لا يقبل خبره لما مر. **وقوله:** (**حكم الاحتياط خاصَّة**) يجوز أن يكون معناه ان الاحتياط في رَد خبر الصبي والمعتوه كما ان الاحتياط في رَدّ خبر الكافر لتحقق التهمة في خبر هؤلاء فسوِّينا بينهما وبين الكافر في هذا الحكم الذي كان الاحتياط في القول به خاصة دون سائر الأحكام فرقاً بينه وبين المسلم فيها، ويجوز ان يكون معناه وفي رواية الحديث يجب أن يكون الصبي كالكافر فلا يكون خبره حجة خصوصاً في حكم الاحتياط فإن العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب مع كفره واتهامه بعداوة المسلمين فكان العمل بالاحتياط في خبر الصبي المسلم أَوْلى بالاستحباب، أو خصوصاً في حكم الاحتياط فإن العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب لا واجب مع

المغفَّل الشديد الغفلة وهو مِثل الصبي والمعتوه. فأما تهمة الغفلة فليس بشيء. ولا يَخلو عامة البشر عن ضرب غفلة إذا كان عامَّة حاله التيقظ. وأما المساهل فإنما نعني به المُجازف الذي لا يبالي من السَّهو والخطأ والتزوير. وهذا مثل المغفل إذا اعتاد ذلك فقد تَكون العادة ألزم من الخِلْقة وأما صاحب الهوى فإن أصحابنا رحمهم الله عملوا بشهادَتهم إلا الخطابية لأن صاحب الهوى وقع فيه لتعمقه وذلك يصده عن الكَذب. فلم يصلح شبهة وتهمة إلا من

كمال عقله وتديُّنه بحرمة الكذب فكان الاستحباب وانتفاء الوجوب في خبر الصبي أَوْلى لنقصان عقله وعدم احترازه عن الكذب لأمنه من العقاب. وإنما قال: وجب أن يكون كذا هاهنا وفيما تقدَّم لأن الرواية غير محفوظة عن السلف في نقل هؤلاء الحديث.

(**وأما المغفل الشديد الغفلة**) أي قويها وذلك بأن غلب طبعه الغفلة والنسيان في عامة الأحوال، فمثل الصبي والمعتوه في ان خبره لا يكون حجة أصلاً كخبرهما لأن معنى السهو والغلط يترجح في الرواية باعتبار غلبة الغفلة كما يترجح جانب الكذب باعتبار الفسْق، ولا يقال: ينبغي أن يقبل خبره إذا كان عدلاً لأن العدل لا يروي إلا عن تيقظ وضبط ولا يجوز الرواية عن غفلة، لأنا نقول: إن من لا يضبط قد يظن أنه قد ضبط ومن سَها يظن أنه ما سها فيروي على حَسب ظنه، وكذا الحكم فيمن تساوى ذِكْره وغفلته إلا عند قاضي القضاة من المعتزلة فإنه يقبل خبره عنده لأن الأصل في الخبر الصحة وكونه حجة إلا بعارض فإذا لم يترجح غفلة الراوي على تيقظه وذكره بقي حجة كما كان ولم يترك بالاحتمال. كما إذا شك في الحدث بعد الطهارة، ونحن نقول: الخبر لا يصير حجة إلا إذا تكامَلت شرائطه، وذلك عند ترجح ذكر الراوي على غفلته. فقبل ترجحه لا يكون حجة بخلاف الشك في الطهارة فإن سبق الطهارة يرجحها حتى لو انفرد الشك عن سبق الطهارة لم يحكم بها. (**فأما تهمة الغفلة**) أي وهمها بأن يوهم السامع أن الراوي روى عن غفلة لأنه قد يغفل في بعض الأمور فيرد خبره فليس بشيء لأن الغالب إذا كان عليه التيقظ وجودة الضبط فهو بمنزلة من لا غفلة به في الرواية والشهادة فيقبل خبره ما لم يعلم أنه سها فيه، والمساهل المجازف الذي لا يبالي من السهو والغَلط ولا يشتغل فيه بالتدارك بعد أن يعلم به، وقيل المساهل هو الذي لا يَصرِف اهتمامه إلى أمور الدين ولا يحتاط في موضع الاحتياط. والتزوير تزيين الكذب وزوَّرت الشيء حَسَّنته وقومته كذا في الصحاح.

قوله: (**فأما صاحب الهوى**) الهَوى: ميلان النفس إلى ما تَستلذ به من الشهوات من غير داعِية الشرع، واحترز به عما أُبيح في الشرع من الشهوات وذلك لأن الهوى مما يذم

يتدين بتصديق المدعي إذا كان ينتحل بنحلته فيتهم بالباطل والزور مِثل

عليه الشخص ويُهان به ونفس الالتذاذ بالشهوات قد كان موجوداً في الأنبياء عليهم السلام مع براءتهم عن الهوى وعِصْمَتهم عنه فعُلِم أنه لا بد من هذا القيد. واعلم أن ممن اتبع الهوى مَن يجب إكفاره كغُلاة المجسمة والرَّوافض وغَيرهم ويسمى الكافِر المتأوِّل. ومنهم من لا يَجب إكفاره ويسمى الفاسق المُتَأول.

واختُلف في القسم الأول فذهب جماعة من الأصوليين إلى أن شهادة مِن كَفر في هواه مقبولة وكذا روايته لأنه إذا لم يخرج عن أهل القبلة وكان متحرجاً معظماً للدين غير عالمٍ بكُفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل كخبر المسلم العَدْل. وذهب أكثرهم إلى ردِّهما لأن الكافر ليس بأهلٍ للشهادة ولا للرواية لما بيَّنا. وكونه متأولاً ممتنعاً عن المعصية غير عالم بكُفره لا نجْعله أهلاً لهما. فإن كل كافر متأول إذ اليهود لا يعلمون بكفرهم. وتورعه عن الكذب كتورُّع النصراني فلا يلتفت إليه بل هذا المنصب لا يستفاد إلا بالإسلام كذا ذكر الغزالي في المُستصفى.

واختُلف في القسم الثاني أيضاً فذهب القاضي أبو بكر الباقلاني ومن تابعه إلى رد شهادته وروايته جميعاً لأن الفسق في العمل مانع من القبول فالفسق في الاعتقاد أولى لأنه أقوى، اقصى ما في الباب أنه جاهل بفسقه لكن جهله بفسقه فسْق آخَر انضم إلى فسق فكان أَوْلى بالمنع ولم يكن عذراً كجهله بكُفره وبرقها، وذهب الجمهور إلى قبول شهادة الفاسق. إنما لا يقبل لتهمة الكذب فإنه لما تعاطى محظور دِينه مع علمه بحُرمته دل ذلك على جراته على الكذب فيقدح في الظن بصدقه. فأما الفِسق من حيث الاعتقاد ولا يدلُ عليه لأنه إنما وقع فيه لغلوِّه في الاحتراز عن المحظور حيث قال بكفر من ارتكب الذنب أو بخروجه من الإيمان به. فهذا الاعتقاد يحمل على التحرُّز عن الكذب أشد الاحتراز لا على الإقدام عليه فكان هذا الفسْق نظير تناوُل مَتروك التسمية عَمداً أو شرب المثلث على اعتقاد الإباحة فلا يصير به مَرْدُود الشهادة (**إلا الخطابية**) وهم قوم من الروافض نُسبوا إلى أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأجدع فإن شهادتهم لا تُقبل لأنهم يتدينون بتصديق المدّعي إذا حلف عندهم أنه مُحق ويقولون المسلم لا يحلف كاذباً فاعتقاده هذا تمكن تهمة الكذب في شهادته كذا في «المبسوط». وذكر في التهذيب لمحيي السنة: وتُقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية فإنهم يرون الكذب كُفراً فربما يَسمع ممن توافقه في الاعتقاد أن لي على فلان كذا فيشهد على موافقة قوله لما يرى أنه لا يخبر الكذب إلا أن يقول أقر فلان لفلان بكذا أو رأيت فلاناً أقرض فلاناً أو قتل فلاناً فيُقبل. وهو مَعنى قوله: إلا من تدين بتصديق المدعى أي اعتقد ذلك. (**إذا كان يَنتحل بنحلته**) أو ينتسب إلى ملته يقال فلان ينتحل مذهب كذا أي ينتسب إليه ويتدين به والنِحلة المِلة، والاستثناء

الخطابية. وكذلك مَنْ قال بالإلهام إنه حجة يجب أن لا تجوز شهادته أيضاً. وأما في باب السنن فإن المذهب المختار عندنا أن لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودَعا الناس إليه على هذا أئمة الفقه والحديث كلهم لأن المحاجة والدعوة إلى الهوى سبب داعٍ إلى التقوُّل فلا يُؤتمن على حَديث رسول الله عليه السلام. وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لأن ذلك لا يدعو إلى

متعلق بمحذوف يَعني فلم يصلح تعمقه شُبهة وتهمة فيكون صاحب الهَوى مقبول الشهادة إلا الذي تدين بكذا. (**وكذلك**) اي وكمن تَديَّن بتصديق المدعي (**من قال بالإلهام**) اي من اعتقد أن الإلهام حجة مُوجبة للعلم لا تقبل شهادته ايضاً لأن اعتقاده ذلك تمكن تهمة الكذب فربما اقدم على أداء الشهادة بهذا الطريق والإلهام ما حرَّك القلب بعِلْم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال بدليل ولا نظر في حُجة.

قوله (**فأما في باب السنن**) إلى آخره، هذا الذي ذكرنا حكم الشهادة فأما رواية هذا القسم وهو الفاسق المتأول فمقبولة على الإطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من انتفاء تُهمة الكذب فإن من احترز عن الكذب على غَير الرسول كان أشد تحرزاً من الكذب عليه لأنه أعظم جناية فتقبل روايته كما تقبل شهادته، وعند بعضهم تقبل إذا لم يكن داعياً للناس إلى هواه ولا تقبل إذا كان كذلك بخلاف الشهادة حيث يقبل على كل حال لما ذكر من الفرق في الكتاب. وهو مَذْهَب عامة أهل الفقه والحديث. فإن الإمام الحافظ أبا عبد الله محمد بن عَبد الله النيسابوري[١] من ائمة الحديث ذكر في كتاب «معرفة الإكليل» أن روايات المبتدعة وأهل الأهواء مقبولة عند أكثر أهل الحديث إذا كانوا فيها صادقين فقد حدث محمد بن إسماعيل البخاري في الجامع الصَّحيح عن عُباد بن يعقوب الرَّواجني وكان الإمام أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة[٢] يقول: حدثنا الصادِق في روايته المتهم في دينه عَباد بن يعقوب[٣] وقد احتج البخاري أيضاً في الصحيح بمحمد ابن زياد الألهاني وحَريز بن عثمان الرحبي وقد اشتهر عنهما النَّصب. واتَّفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بأبي معاوية محمد بن حازم وعبيد الله بن موسى وقد اشتهر عنهما الغُلوّ.

---

(١) هو المعروف بالحاكم النيسابوري، ولد سنة ٣٢١هـ، توفي سنة ٤٠٤هـ. انظر وفيات الأعيان ٤/٢٨٠-٢٨١.

(٢) هو الإمام ابو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح السلمي (٢٢٣-٣١١هـ، انظر البداية والنهاية ١١/١٤٩.

(٣) هو أبو سعيد عباد بن يعقوب الرواجني البخاري.

التزوير في ذلك فلم ترد شهادته فإذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السُّنن والأحاديث.

وأما المرتبة الثالثة:

فأما مالك بن أنس فإنه يقول: لا يوجد حديث رسول الله ﷺ من صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه ولا من كذَّاب يكذب على رسول الله عليه السلام. وذكر أبو الحسين البصري أيضاً في «المعتمد» الفِسق في الاعتقاد إذا كان صاحبه مُتحرِّجاً في أفعاله عند جل الفقهاء لا يمنع من قبول الحَديث لأن من تقدم قبل بعضهم حديث بَعْضٍ بَعد الفرقة وقبل التابعون رواية الفريقين، قال وكذا الكفر بتأويل إذا لم يَخرج من أهل القبلة وكان متحرجاً لأن الظن بصدقه غير زائل كثير من أصحاب الحديث قبلوا رواية سلفنا كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد[1] مع علمهم بمذهبهم وإكفارهم من يقول بقولهم وقد نَصبوا على ذلك. فأما ما يظهر عنه العِناد في مذهبه مع ظهوره عنده فإنه لا يقبل حديثه كما لا يُقبل حديث الفاسِق بأفعال الجوارح. وذكر أبو اليُسر أيضاً: المبتدِع إن كان ممن يكْفر لا يقبل خبره وإن كان ممن لا يكْفر فإن كان ممن يَعتقد وضع الأحاديث على رسول الله ﷺ لا يُقبل خبره أيضاً لتوهم الكذب كالكَرَّامية فإنهم يعتقدون جواز وَضع الحديث للترغيب والترهيب. وإن لم يكن ممَّن يعتقد الوضع وكان عدلاً يقبل خبره لرَجحان صِدقه على كذبه، فثبت بما ذكرنا أن الصحيح في رواية المبتدع هو التفصيل كما أشار إليه الشيخ والله أعلم.

قوله: (وأما المرتبة الثالثة) أي القسم الثالث من الأقسام المذكورة في أول باب أقسام السنة.

---

(١) أبو عثمان عمرو بن عبيد توفي سنة ١٤٤هـ. انظر وفيات الأعيان ٢/١٠١– ١٠٢.

باب بيان محل الخبر

وهو الذي جعل الخبر فيه حجة وذلك خَمسة أنواع: ما يخلص حقاً لله تعالى مِن شرائعه مما ليس بعقوبة. والثاني: ما هو عقوبة من حُقوقه. والثالث: مِن حقوق العِباد ما فيه إلزام مَحْض. والرَّابع من حُقوق العباد ما ليسَ فيه إلزام. والخامس: منَ حقوق العباد ما فيه إلزام من وَجْه دون وَجْه. فأما الأول فمثل عامَّة

باب محل الخبر

أي المحل الذي يُقبل فيه خبر الواحد وكان يجب أن يقال: فباب الفاء للزومها في جواب أما لكَن المشايخ قد تركوها كثيراً في كلامهم نظراً منهم إلى حصول المقصود وهو فَهْم المعنى. ثم خبر الواحد لما لم يفد اليقين لا يكون حجة فيما يرجع إلى الاعتقاد لأنه مبني على اليقين وإنما كان حجة فيما قصد فيه العمل فقسم الشيخ ذلك على ما ذكر في الكتاب.

قوله: (فمثل عامة شرائع العبادات) أي مثل الشرائع التي هي من فروع الدين لا من أصوله سواء كانت ابتداء عبادة أو بناء عليها فإن خبر الواحد فيها حجة عند الجمهور. وزعم بَعض العلماء: أنه لا يقبل فيما هو ابتداء عبادة ويقبل فيما هو فرع عليها. فلا يقبل خبر الواحد مثلاً في ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لأنه أصل وابتداء عبادة ويُقبل في النصاب الزائد على خمس أواق لأنه فرع وبناء على الأول. ووجهه أن أصل العبادة مِنْ أركان الدين وقواعده فلا يجوز إثباته بدليل فيه شُبهة. فأما ما هو بناء عليه فيجوز أن يثبت بالقياس. ووجه ما ذهب إليه العامة أن المقصود من العبادة المبتدأة لما كان هو العمل يجُوز أن تثبت بالدليل الموجب للعَمل كما يثبت ما هو مبني عليها به إذ الدلائل الموجبة للعمل بخبر الواحد لا تفصل بين ما هو ابتداء عبادة وبين ما هو فرع عليها. والصحابة رضي الله عنهم كانوا يقبلون أخبار الآحاد في الجميع من غير فصل **(وما شاكلها)** أي من الشرائع التي ليست بعبادة كالوضوء، أو معنى العبادة فيها تابع كالعشر، أو ليس بخالص كصدقة الفطر والكفارات **(وَخَبر الواحد فيها حُجة)** لأن العبادة تجب مع الشبهات فتثبت

شرائِع العبادات وما شاكَلها وخبر الواحد فيها حُجَّة على ما قلنا من شَرائِطه.

وأما في القسم الثاني فإن أبا يوسف قال فيما رُوي عنه أنه يجوز إثبات

بخبر الواحد. **(على ما قلنا)** أي بشرط رعاية ما قلنا من شرائطِه من العدالة وعدَم مخالفته الكتاب إلى آخر ما ذكرنا من غير اشتراط شيءٍ آخَر.

وشرط بعضهم العدد أيضاً فقالوا لا تقبل فيها إلا رواية العَدْلين. استدلالاً بأن النبي عليه السلام لم يَقْبل خَبر ذي اليدين حتى شَهِدَ له غيره[1]. وأبو بكر رضي اللّه عنه لم يقبل خبر المغيرة في الجدَّة حتى شَهد له محمد بن مسلمة. ولم يعمل عُمَر بخبر أبي موسى رضي اللّه عنهما في الاستئذان وهو قوله: سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: «إذا استأذن أحدُكم على صاحبه ثلاثاً فلم يُؤذَن له فليَنْصرف» حتى روى معه أبو سعيد الخدري رضي اللّه عنه. واعتباراً بالشهادة بل أولى لأن الرواية تقتضي شرعاً عاماً والشهادة شرعاً خاصاً فإذا لم يقبل قول الواحد في حق الإنسان الواحد فلأن لا يقبل في حق كل الأمة كان أوْلى. والحق أن العدد ليس بشرط كما ذهب إليه العامة لأن الأصل في قبول خبر الواحد إجماع الصحابة وأنهم قد عملوا بأخبار الآحاد من غير اشتراط عدد. فإن أبا بكر عمل بخبر رواه بلال رضي اللّه عنهما وعَمل عمر رضي اللّه عنه بخبر رواه جمل بن مالك في الجَنين وبخبر عبد الرحمن رضي اللّه عنه في المَجُوس. وعمل علي رضي اللّه عنه بخبر المقداد في المذي وعَملوا جميعاً بخبر عائشة رضي اللّه عنها في التقاء الختانين. ولأن المعتبر فيه رجَحان جانب الصدق لا انتفاء تهمة الكذب وذلك حاصل عند انعدام العَدد ووجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير في انتفاء تهمة الكذب واشتراطه في الشهادة بالنصّ غير مَعقول المعنى فلا يلحق به غَيره. الا ترى أنه لا يعتبر في الرواية سائر ما يعتبر في الشهادة من الحُريّة والذكورة والبَصر وعدم القرابة فلا يعتبر العدَد أيضاً. وأما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذي اليدين فلقيام التهمة لأن الحادثة كانت في محفل عظيم والوَاجب في مثلها الاشتهار. وكذا ما نقلَ عن الصحابة من اعتبار العدد في بعض الصُّوَر فلقيام تهمة فيها أيضاً مختصة بها فطلبوا العدَد للاحتياط لا للاشتراط كما أن علياً رضي اللّه عنه كان يُحلِّف الراوي للتهمة ثم عمل بخبر أبي بكر رضي اللّه عنه بدُون التحليف لانتفاء التهمة فثبت أن ذلك كان بطَريق الاحتياط لو كان شرطاً لرُوعيَ في جميع الصور كما في باب الشهادة.

---

(١) أخرجه البخاري في السهو، باب رقم ٤، ومسلم في المساجد رقم ٥٧٣، وأبو داود في الصلاة، حديث رقم ١٠٠٨ – ١٠١٢ والترمذي في الصلاة حديث رقم ٣٩٩، وابن ماجه في إقامة الصلاة حديث رقم ١٢١٤، والإمام أحمد في المسند ٢/٢٣٥.

العقوبات بالآحاد وهو اختيار الجصاص واختيار الكرخي أنه لا يجوز ذلك. وجه القول الأول أن خبر الواحد يُفيد من العلم ما يَصْلح العمل به في إقامة الحدود كما في البينات في مجالس الحكم وكما يجوز إثباتها بدَلالة النص. ووجه القول الآخر أن إثبات الحدود بالشبهات لا يجوز فإذا تمكن في الدليل شُبهة لم يجز كما لم يجز بالقياس. فأما البينة فإنما صارت حجة بالنص الذي لا شبهة فيه قال اللّه تعالى: ﴿فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُم﴾ [النساء: ١٥]، ألا ترى

قوله: (فأما القسم الثاني) إلى آخره. ذَهب جُمهور العلماء إلى ان إثبات الحدود باخبار الآحاد جائز وهكذا نقل عن أبي يوسف رحمه اللّه في «الأمالي» وهو اختيار أبي بكر الجصاص وأكثر أصحابنا. وذهب أبو الحسن الكرخي إلى انه لا يجوز وإليه مال المصنف وشمس الأئمة على ما يدل عليه سياق كلامهما. وهو مذهب أبي عبد اللّه البصري من المُتكلمين. تمسَّكَ الفريق الأول بأن الحدود شرع عملي من الشرائع فجاز إثباتها بخبر الواحد كسائر الشرائع وتحقق الشبهة في خبر الواحد غير مانع عن قبوله في هذا الباب كتحقق الشبهة في البيِّنات لا يمنع عن ذلك وهو معنى قوله خبر الواحد يُفيد من العلم ما يَصح العَمل به. الا ترى انها تثبت بدلالة النص فإن الرَّجم في حق غير ماعز ثابت بالدلالة مع ان الدلالة دون الصريح لانها غير ثابتة بالنظم ولبقاء الاحتمال فيها حتى ترجح الصريح عليها فعَرفنا ان مجرد الاحتمال غير معتبر في هذا الباب. واحتج الفريق الثاني بأن مبنى الحدود على الإسقاط بالشبهات بالنص وخَبر الواحد فيه شُبهة بالاتفاق فلا يجوز إثباتها به كما لا يجوز بالقياس. فاما إثباتها بالبيِّنات فجُوِّز بالنص الموجب للعلم على خلاف القياس وهو قوله تعالى: ﴿فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُم﴾، وقد انعقد الإجماع على ذلك أيضاً فكان ثبوتها مُضافاً إلى النص والإجماع فيجوز ومن رجَّح القول الأول قال خَبر الواحد صار حجة بدلائل موجبة للعلم أيضاً من إجماع الصحابة وسائر الدلائل التي مَر تقريرها فكان مثل الشهادة من غير فرق فتثبت به الحدود: الا ترى أن القصاص يثبت بخبر الواحد. فإن علماءنا تمسكوا في قتل المسلم بالذمي بخبر مُرسل وهو ما رُوِيَ أن النبي عليه السلام أقاد مسلماً بكافر وقال: «أنا أحق بمَن وَفَى ذمَّته» وثبت قتل الجماعة بالواحد بأثر عمر رضي اللّه عنه وهو دون خبر الواحد ولما ثبت القصاص به يثبت الحدود أيضاً لأنه لا فرق بينهما من حيث ان كل واحد يَسقط بالشبهة.

فإن قيل فعلى هذا ينبغي ان يثبت بالقياس أيضاً لأن وجوب العمل به ثابت بدلائل موجبة للعلم أيضاً على ما يأتي بيانها إن شاء اللّه عز وجل. وقد اتفق أصحابنا انها لا تثبت

أن أبا حنيفة رحمه اللّه لم يوجب الحد في اللواطة بالقِياس ولا بالخبَر الغريب من الآحاد.

وأما القسْم الثالث فلا يَثبت إلا بلفظ الشهادة والعدَد عند الإمكان وقيام الأهلية بالولايَة مَع سائر شرائِط الأخبار لما فيها من مَحْض الإلزام وتَوكيداً لها لما

به. قلنا: عدم الثبوت به باعتبار أن العقوبة إنما تجب مُقدَّرة مكيَّفة بحسب كل جناية ولا مَدْخل للرأي في معرفة ذلك فامتنع إثباتها به بخلاف خَبر الواحد فإنه كلام صاحب الشرع وإليه إثبات كل حكم فيجب قبوله. ثم استوضح القول الأخير وأكَّده بقوله: ألا ترى أن أبا حنيفة رحمه اللّه لم يوجب الحد في اللواطة بالقياس يعني على الزنا بجامع أن في كل واحد منهما قضاء الشهوة بسَفح الماء في محل مُشتهًى محرَّم من كل وجه. ولا بالخبر الغريب وهو قوله عليه السلام: «اقْتُلوا الفاعِلَ والمفعول به»[١] وقوله عليه السلام: «وارْجُموا الأعلى والأسفل»[٢] وأجابوا عنه بأنه إنما لم يعمل بهذا الحديث لأن الصحابة رضي اللّه عنهم تَركوا الاحتجاج به مع اختلافهم في حكم اللِواطة فدل على زيافته.

قوله: (وأما القسم الثالث) وهو الذي فيه إلزام مَحض من حُقوق العباد عند الإمكان مُتَّصل بقوله والعدد. وهو احتراز عما لا يَطَّلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعُيوب التي بالنساء في مواضع لا يطلع عليها الرجال فإن شهادة النساء فيها مقبولة من غير اشتراط عدَد وإن اشتُرط لفظ الشهادة.

(وقيام الأهلية بالولاية) يعني يكون أهلاً للشهادة بأن يكون له ولاية على نفسه ليتعدَّى إلى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرائط الأخبار من العدالة والضبط. لما فيها أي في هذه الحقوق من محض الإلزام متعلِّق بقوله وقيام الأهلية بالولاية ودَليل عليه.

قوله: (وتوكيداً لها) عطف عليه من حيث المعنى أي ولتوكيدها كقوله تعالى ﴿لِتركَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل:٨]، وهو دليل على اشتراط لفظ الشهادة والعدد. وبيانه أن هذه الحقوق لما كانت من قبيل الإلزامَات لا بدّ من أن يكون الخبر المثبت لهذه الحقوق مُلزماً. ولا شك أن الإلزام من باب الولاية إذ الولاية تنفذ القول على الغير شاء الغير أو أبى والإلزام بهذه المثابة فإذاً لا بد من أن يكون المخبر من أهل الولاية ليصلح خبره للإلزام

---

(١) أخرجه الترمذي في الحدود حديث رقم ١٤٥٦، وأبو داود في الحدود حديث رقم ٤٤٦٢، وابن ماجه في الحدود رقم ٢٥٦١.

(٢) أخرجه ابن ماجه في الحدود حديث رقم ٢٥٦٢.

يخاف فيها من وجوه التزوير والتلبيس صيانةً للحقوق المعصومة. وذلك مما يطول ذكره. والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم.

وذلك بالعقل والبلوغ والحرية. فلهذا شرطنا الأهلية بالولاية. ولما حصل معنى الإلزام في الخبر بعد وجود شرائطه كان ينبغي أن لا يشترط العدَد ولفظ الشهادة فيه كما في القسم الأول فقال: إنما شرع اللفظ والعدَد على سبيل التوكيد فإن المصير إلى التزوير والاشتغال بالحيل من الناس في هذه الحقوق ظاهر فشَرَط الشرع العدَد ولفظَ الشهادة توكيداً للخبر الذي هو حجة وتقليلاً للحيل. وهما قد يصلحان للتوكيد فإن العلم في أداء الشهادة شرط كما قال علي رضي الله عنه: «إذا علمت مثل الشمس فاشْهَد وإلا فدَع» ولفظة الشهادة في إفادة العلم أبلغ لأنها مأخوذة من المشاهدة التي هي المعاينة وهي أبلغ أسباب العلم فلذلك اختص هذا الخبر به توكيداً. وكذا في زيادة العدَد أيضاً معنى التوكيد لأن طمأنينة القلب إلى قول المثنى أظهر وإن لم ينتفِ احتمال الكذب عنه، لأن الواحد يميل إلى الواحد عادة وقلما يتفق الاثنان على الميل إلى الواحد في حادثة واحدة إليه أشار شمس الأئمة رحمه الله. وذكر القاضي الإمام في «التقويم» أن اشتراط العدد واللفظ باعتبار أن الشهادة شُرعت حجة لفصل منازعة ثابتة كانت بين اثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والإنكار فلم يقع الفصل لجنسه خبراً بل بنوع خبر ظهرت مَزِيَّته في التوكيد على غيره من يمين أو شهادة ثم ضرب احتياط بزيادة العدد.

وذكر الشيخ في بعض مصنفاته أنه لا تأثير لزيادة العدَد في زيادة الصدق إلا أن القاضي لما احتاج إلى إثبات أحد الخبرين عند المنازعة وإبطال الآخر بذلك الخبر احتاج إلى زيادة تأكيد فيه فشرط الشرع العدد تأكيداً بخلاف القياس. أو لمعنى معقول وهو أن خبر كل واحد من المتخاصمين صَحيح في نفسه محتملٍ للصّدق فإذا أتى المدعي بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق المنكر قد تقوّى أيضاً بشهادة الأصل له وهو بَراءة الذمة فاستويا في الصّدق فاحتيج إلى الترجيح بشاهد آخَر بخلاف حُقوق الله تعالى لأن المقصود فيها ظُهور الصدق فإذا ظَهر الصدق بقول الواحد يلزم السامع الانقياد لأمر الله تعالى لأن المخبر يَصير موجباً له فإذا لَم يكن فيه إيجاب لا يُشترط فيه زيادة تأكيد. ألا ترى أن من رَوى قول النبي عليه السلام: «لا صلاة إلا بقراءة» ليس في صيغة لفظ الرَاوي إيجاب بل إخبار عن النبي عليه السلام فإذا ثبت صدقه لزم كل سامع موجبه بأمر الله تعالى.

والدَّليل على صحة الفرق بينهما أن الخبر يلزم كل سامعٍ من غير قَضاء والحقوق لا تلزم بقول الشاهد ما لم يُقْضَ بها. فتبين بهذا أن قوله: منْ مَحض الإلزام احتراز عن القسم الأول. ويجوز أن يكون احترازاً عن القسم الخامس أو عنهما جميعاً.

وأما القسم الرابع فيثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز دُونَ العدالة وذلك مثل الوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والإذن في التجارات وما أشبه ذلك. وقبل فيها خبر الصبي والكافر. ولهذا قلنا في الفاسق إذا أخبر رجلاً أن فلاناً وكَّلك بكذا فوقع في قلبه صِدْقه حَلّ له العَمل به وذلك لوَجهين: أحدهما

وقوله: (لما يخاف) متعلق بـ توكيداً لها. وقوله: (صيانةً للحُقوق المعصومة) متعلق بمجموع قوله توكيداً لها لما يخاف فيها من كذا يعني المجوز للتأكيد احتمال التزوير والتلبيس والمعنى الموجب له بناء على هذا الاحتمال صيانة الحقوق المعصومة. وهو نظير التوكيد في قولك: جاءني زيد نفسه. فإن المعنى المَجوز له احتمال مجيء خبره أو كتابه والمعنى الحامل عليه رفع الالتباس عن السامع. وذلك مما يطول ذكره أي مثال هذا القسم كثير. والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم باعتبار أن الناس ينتفعون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عَن الصَّوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام: «ألا لا تصوموا» الحديث فكان فيه معنى الإلزام أيضاً. وإذا كان كذلك يشترط فيه العدد ولفظه الشهادة والحرية وسائر شرائط الشهادة. ولا يلزم عليه ما إذا قَبل الإمام شهادة الواحد في هلال رمضان وأمر الناس بالصوم فصاموا ثلاثين يوماً ولم يروا الهلال فإنهم يُفطرون على ما روى ابن سماعة عن محمد رحمهما اللّه، لأن الصوم الفرض لا يكون أكثر من ثلاثين يوماً وهذا فطر بشهادة الواحد. لأنا نقول الفطر غير ثابت بشهادة وإن كانت تُفضي إليه بل بحُكم الحاكم فإنه لما حكم بدخول شهر رمضان وأمر الناس بالصوم كان من ضرورته الحكم بانسلاخ رمضان بعد مضي ثلاثين يوماً فكان نظير شهادة القابلة على النَّسَب فإنها تُقبل وإن أفضت إلى استحقاق الميراث على أن الحسن قد رَوى عن أبي حنيفة رحمهما اللّه أنهم لا يُفطرون وإن أكملوا العدَّة بدون التيقن بانسلاخ رَمضان أخذاً بالاحتياط في الجانبين. كذا في «المبسوط».

قوله: (فوقع في قلبه) أي في قلب السامع صدْق المخبر. (حَلَّ للسامع العَمل) وهو الاشتغال بالتصرف بهذا الخبر فإن رسول اللّه ﷺ كان يقبل هدية الطعام من البرِّ التقي وغيره وكان يشتري من الكافر. والمُعاملات بَين الناس في الأسواق من لدُن رَسول اللّه عليه السلام إلى يومنا هذا ظاهرة لا تخفى على أحد أنهم لا يشترطون العدالة فيمن يعاملونه وأنهم يعتَمدون خبر كل مميز يُخبرهم بذلك لما في اشتراط العدالة فيه من الحَرج البيِّن. كذا ذكر شمس الأئمة رحمه اللّه ثم هذا القَيد وهو قوله: فوقع في قلبه صدْقه لازم فإن الشيخ ذكر في «شرح المبسوط» فيمن علم بجارية لرجل ورأى آخَر يبيعها مَدعياً للوكالة في ذلك أن القائل إن كان عدلاً لا بأس بأن يصدقه على ذلك ويَشتريها منه وإن كان غير

العَمل به وذلك لوَجهين: أحدهما عُموم الضرورة الدَّاعية إلى سقوط شَرط العدالة، والثاني: أن الخبر غير ملزم يشرط شَرط الإلزام، بخلاف أمور الدين مثل

ثقة: إن كان أكبر رأيه أنه صادق فكذا الجواب، وإن كان أكثر رأيه أنه كاذب يمتنع عنه، وإن استوى الوجهان يمتنع أيضاً لأنه لم يثبت ما يقول. وهكذا ذكر شمس الأئمة أيضاً فقال في هذه المسألة: إن سأل ذا اليد فقال: إني قد اشتريتها منه أو وهبها لي أو تصدق بها عليّ أو وكلني ببيعها فإن كان ثقة فلا باس بان يصدقه على ذلك ويشتريها منه ويَطأها وإن كان غير ثقة إلا أن أكبر رأيه أنه فيه صادق فكذلك أيضاً لأن أكبر الرأي إذا انضمّ إلى خبر الفاسق يتأيدّ به. وإن كان أكبر رأيه أنه كاذب لم ينبغِ له أن يعرض لشيء من ذلك لأن أكبر الرأي فيما لا توقف على حقيقته كاليّقين فإن قيل قد ذكر الشيخ في الباب المتقدم أن تحكيم الرأي ليس بلازم في خَبر الفاسق في الهَدايا والوكالات وما ذكر هاهنا يدل على اشتراطه وهذا يتراءى تناقضاً فما وجه التقصي عنه؟ قلنا: ذكر محمد رحمه الله في كراهية الجامع الصغير، في الرّجل رأى جارية الغير في يد آخر يبيعها وأخبرها البائع أن فلاناً وكله ببيعها وسعه أن يبتاعها ويطأها ولم يذكر تحكيم الرأى. فقال أبو جعفر رحمه الله في «كشف الغوامض» يجوز أن يكون المذكور في كتاب «الاستحسان» تفسيراً لهذا فيكون معناه: وسعه أن يبتاعها إذا كان أكبر رأيه أنه صادِق. ويجوز أن يوفق بين الروايتين فإن المذكور في كتاب «الإحسان» في هذه المسألة وأمثالها فإن كان أكبر رأيه أنه كاذب لم يسع له أن يشتريها منه. ولم يقل لا يسعه فيحمل على الاستحباب. والمذكور في «الجامع» وسعه أن يبتاعها ويطأها فيحمل على الرخصة. ويَجوز أن يكون في المسألة روايتان: هذا حاصل كلامه فتخرج ما ذكر في الكتاب على الوجه الثاني والثالث ظاهر فكان المذكور في الباب المتقدم أصل الجواب والمذكور هاهنا احتياطاً واستحباباً أو المذكور هناك على إحدى الروايتين والمذكور هاهنا على الرواية الأخرى. فأما تخريجه على الوجه الأول فالمذكور أولاً على تقدير عدم تسليم الحمل وإجرائه على الظاهر والمذكور ثانياً على تقدير تسليمه يعني لو أجرى لفظ الجامع على ظاهره ولم يشترط التحكيم فالفرق بين أخبار الفاسق بنجاسة الماء وإخباره بالوكالة والهدية ونحوهما ما ذكر في ذلك الباب، ولكن جواب المسألة على الحقيقة ما ذكر هاهنا فإن الشيخ ذكر في شرح هذه المسألة أن خبر الواحد حُجَّة في المعاملات لأن في ذلك ضَرورة ولذلك جعلنا خبر الفاسق حجة في هذا الباب لكنه بحكم رأيه في الفاسق بخلاف العدل والله أعلم.

قوله: (**وذلك لوجهين**) أي ثبوت هذا القسم بخبر كل مميز وسقوط اشتراط العدالة وغيرها فيه لوجهين: (**أحدهما عُموم الضرورة الداعية إلى سُقوط شرط العَدالة**) وسائر

طهارة الماء ونجاسته ولهذا الأصل لن تُقبل شَهادَة الوَاحِد بالرِّضاع في النكاح

الشرائط سوى التمييز فإن الإنسان قلما يجد العدل الحُرّ البالغ المسلم في كل زمان ومكان ليبعثه إلى وكيله أو غلامه فلو شرط في هذا القسم ما شرط في الأقسام المتقدمة لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم فسقط للضرورة لأن لها أثراً في التخفيف. بخلاف القسم الأول فإن شرط العدَالة فيه لم يسقط لما بينا من عدم تحقق الضرورة فيه إذ في العدول الذين تلقوا نقل الأخبار كثرة وقد يتمكن السامع من الرجوع إلى دليلٍ آخَر يعمل به إذا لم يصح الخبر سنده وهو القياس الصحيح. وبخلاف الإخبار بنجاسة الماء وطهارته فإن الضرورة فيه ليست مثلها فيما نحن فيه على ما مر تقريره. وذكر في المبسوط في مسألة الأخبار بنجاسة الماء إن كان المخبر فاسقاً فله أن يتوضأ بذلك الماء لعدَم ترجح الصدق في خبره فإن اعتبار دينه وإن دل على صدقه في خبره فاعتبار تعاطيه وارتكابه ما يعتقد الحُرْمة فيه دليل على كذبه في خَبره فيتحقق المعارضة بينهما ولهذا وجب التثبت في خبره والأصل في الماء هو الطهارة فيتمسَّك به ويتوضأ وهذا بخلاف المعاملات فإنه يجوز الأخذ فيها بخبر الفاسق لتحقُّق الضرورة وعدم دليل يتمسك به سوى الخبر.

والثاني: وهو الموعود بيانه في ذلك الباب أن الخبر هاهنا أي في هذا القسم غير ملزوم أي ليس فيه شيء من معنى الإلزام لأن العبد والوكيل يباح لهما الإقدام على التصرُّف من غير أن يلزمهما ذلك فلا يُشترط فيه ما شُرِط للإلزام من العدَالة وغيرها إذ العدالة شُرطت ليترجَّح جانب الصدق في الخبر فيصلح أن يكونَ مُلزماً وكذا العدَد ولفظ الشهادة شرطاً لتأكيد الإلزام فيما تحققت فيه منازعة وخصومة فلا وجه لاشتراطهما عند المسالمة وانقطاع الإلزام. ثم الوجه الأول يدل على سُقوط اشتراط العدالة إذا كان المبلِّغ رسولاً. فأما إذا كان فضولياً فينبغي أن يكون على الاختلاف المذكور في القسم الخامس لانتفاء الضرورة في حقه. إلا أن الوجه الثاني يدل على سقوط اشتراطها في حق الفضولي أيضاً بالاتفاق لأن الاختلاف في حقه في ذلك القسم إنما نشأ من جهة كونه ملزماً وهذا القسم خلا عن معنى الإلزام فهذه فائدة الجمع بين الوجهين.

قوله: (بخلاف أمور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته) فإن شرط العدالة فيها لم يسقط لأن فيها معنى الإلزام من وجه، باعتبار أن السامع يلزمه الطهارة بالماء إذا أخبر بطهارته ويلزمه التحرُّز إذا أخبر بنجاسته وليس فيها معنى الإلزام من وجه باعتبار أنه لا يجبر عليه بل يُفوَّض إلى اختياره بخلاف حقوق العباد وكذا الحِلّ والحرمة وإذا كان كذلك لا بدّ من اعتبار أحد شرطي الشهادة ليكون ملزماً من وجه وقد سَقط اعتبار العدد بالاتفاق فتعين اعتبار العدالة.

وفي مِلْك اليمين وبالحرية لمَا فيه من إلزام حق العِباد ولهذا لم يُقبل خَبر الواحد

قلت: وهذا الفَرْق إنما يستقيم إذا لم يجعل تحكيم الرأي شرطاً في قبول خبر الفاسق في المعاملات كذا في الباب المتقدم وحمل ما ذكر هاهنا على الاستحباب فأما إذا جعل شرطاً فيه وحمل المذكور هاهنا على ظاهره فلا، لاستواء الموضعين في اشتراط التحكيم وتوقف القبول فيهما عليه فلا يتأتى الفرق.

قوله: (ولهذا الأصل) وهو أن ما فيه إلزام محض من حقوق العباد يشترط فيه شَرائط الشهادة لم تقبل شهادة الواحد بالرضاع (في النكاح) بأن تزوج امرأة أخرى فأخبره مسلم ثقة أو امرأة أنهما ارتضعا من امرأة واحدة (وفي ملك اليمين) بأن اشترى أمة فأخبره عَدْل أنها أخته من الرضاع. (وبالحريَّة) أي في ملك اليمين بأن أخبره عدْل أنها حر الأبوين بل يُشترط شهادة رجلين أو رجل وامرأتين. وقال مالك رحمه الله: يقبل في الرضاع قَوْل المرأة الواحدة إذا كانت ثقة. وكذا روي عن عُثمان رضي الله عنه لحديث بن أبي مليكة أن عقبة بن الحارث تزوَّج بنت أبي إهاب فجاءت امرأة سوداء وأخبرت أنها أرضعتهما فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فأعرض عنه ثم ذكر ثانياً فأعرض عنه ثم ثالثاً فقال: فارِقها إذاً. فقال إنها سوداء يا رسول الله، قال كيف وقد قيل؟ وفي بعض الروايات ففرَّق رسول الله عليه السلام بينهما (١). وحُجَّتنا في ذلك حديث عمر رضي الله عنه: لا يُقبل في الرضاع إلا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين، ولأن هذه شهادة تقوم لإبطال الملك لأن الحرمة لا تقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح فلا يتم الحجة فيه إلا بشاهدين كالعِتق والطلاق. وهو معنى قوله: لما فيه أي في ثبوت الرضاع والحرية أو في قبول شهادة الواحد من إلزام حق العباد أي إلزام إبطال حق العباد. وحديث عقبة دليلنا فإن رسول الله ﷺ أعرض عنه في المرة الأولى والثانية فلو كانت الحرمة ثابتة لما فعل ذلك ثم لما رأى منه طمأنينة القلب إلى قولها حيث كرر السؤال أمره أن يفارقها احتياطاً على وجه التنزّه وإلى التنزه أشار بقوله عليه السلام: كيف وقد قيل؟ والزيادة المروية غير ثابتة عندنا. وهذا بخلاف الطَّعام والشراب حيث تثبت الحرمة هناك بخبر الواحد العدل ولم تثبت هاهنا لأن الحل أو الحرمة فيما سِوى البُضْع مقصود بنفسه لما كان يثبت الحل بدون ملك المحل حتى لو قال لغيره: كل طعامي هذا أو توضأ بمائي هذا أو اشربه وسعَه أن يفعل ذلك وتثبت الحرمة مع قيام الملك كالعصير إذا تخمر وكمن اشترى لحماً فأخبره عدل أنه

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب العلم باب رقم ٢٦ وأبو داود في الأقضية حديث رقم ٣٦٠٣ – ٣٦٠٤. والترمذي في الرضاع حديث رقم ١١٥١.

العَدْل في موضع المنازعة لحاجتنا إلى الإلـزام وقَبلنا في موضع المسـالمة.

وعلى ذلك بنى «محمَّد» مَسائل في آخر كتاب الاستحسان مثل خبر الرجل أن فلاناً كان غصب مني هذا العبد فأخذته منه، لم يقبل ولو قال: تاب

ذبيحة مجوسي يُحرم عليه تناوله ولا يسقط ملكه حتى لم يكن له حق الرجوع على بايعه. وإذا كان كذلك كان الإخبار به إخباراً بأمر ديني وقول الواحد فيه مُلزم فأما في الوَطْء فالحل أو الحرمة يثبت حكماً للملك وزواله لا مقصوداً حتى لو قال لآخر: طَأ جاريتي هذه قد أذنتُ لك فيه أو قالت له ذلك حرة في نفسها لم يحل له الوطء لعدم ثبوت الملك به وقول الواحد في إبطال الملك ليس بحجة فكذلك في الحل الذي يبتنى عليه. ولأن في الوطء معنى الإلزام على الغير لأن المنكوحة يلزمها الانقياد للزوج في الاستفراش والمملوكة يلزمها الانقياد لمولاها وخبر الواحد لا يكون حجة في إبطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص. فأما حل الطعام والشراب فليس فيه استحقاق حق على أحد يبطل بثبوت الحرمة بل هو أمر ديني وخبر الواحد في مثله حجة كذا في «المبسوط».

قوله: (ولهذا) أي ولأن ما فيه الإلزام المحض من حُقوق العباد لا يقبل فيه خبر الواحد بل يشترط العدَد وفي غير موضع الإلزام يُقبل ولم يُقبل خَبر الواحد العدْل في موضع المنازعة لأنه موضع الإلزام ويقبل في موضع المسالمة مثل الوَكالات ونحوها لخلوه عن معنى الإلزام.

(وعلى ذلك) أي على هذا الأصل وهو اعتبار المنازعة والمسالمة **(بنى محمد رحمه اللّه مسائل في آخر كتاب «الاستحسان»)** فقال: لو أن رجلاً علم أن جارية لرجل يدّعيها ثم رآها في آخر يبيعها ويزعم أنها قد كانت في يد فلان وأنه كان يدّعيها غير أنها كانت لي وإنما أمرته بذلك لأمر خفته وصدقته الجارية بذلك والرجل البائع مُسلم ثقة فلا بأس بشرائها منها. ولو لم يقل هذا ولكنه قال: ظلمني وغَصبني فأخذتها منه لم ينبغ أن يعرض لها بشراء ولا قبول إن كان المخبِر ثقة أو غيرَ ثقة، لأن في الفصل الأول أخبر عن حال مسالمة ومواضعة كانت بينهما فيعتمد خبره إذا كان ثقة، وفي الفصل الثاني أخبر عن حال مُنازعة بينهما في غصب الأول منه واسترداد هذا منه فلا يكون خبره حجة. فإن قال: إنه كان ظلمني وغصبني ثم رجع عن ظلمه فاقرَّ لي بها ودفعها إليَّ فإن كان عنده ثقة فلا بأس بشرائها منه وقبول قوله لأنه أخبر عن حال مسالمة هي إقراره له بها ودَفعها إليه. وكذلك إن قال: خاصمتُه إلى القاضي فقضى لي بالبينة أو بالنكول وأخذها منه فدَفعها إليّ أو قال قضَى لي بها فأخذتها من منزله بإذنه أو بغير إذنه لأنه أخبر أن أخذه كان بقضاء

فردَّه عليهَ قُبل خبره. ولهذا قبلّنا خبر الفاسق في إثبات الإذن للعبد ولهذا قلنا: خبرَ المخبر في الرضاع الطارئ على النكاح أو الموت أو الطلاق إذا أراد الزوج أن ينكح أختها أو أرادت المرأة نكاح زوج آخَر لأنه مجوز غير ملزم وأمثلته أكثر من أن يحصى والشهادة بهِلال رمضان من هذا القسم.

القاضي أو أن القاضي دفعها إليه وهو بمنزلة حال مُسالمة معنًى لأن كل ذي دين يكون مستسلماً لقضاء القاضِي. وإن قال: قَضى لي بها فجحدني قضاؤه فأخذتها لم ينبغ له أن يشتريها منه لأنه لما جحد القضاء جاءت المنازعة فإنما أخبر بالأخذ في حال المنازعة وخَبر الواحد فيها لا يكون حُجة لما فيها من الإلزام.

ونظير تَغُّير الحكم بتغُّير العبارة ما إذا قدم رجل ليقتل بالخشب فقال: اقتلوني بالسيف يأثم ولو قال لا تقتلوني بالخشب لا يأثم ولو قدم الأب والابن للقتل فقال الأب: قدموا ابني لأحتسب بالصبر على قتله يأثم ولو قال: لا تقدِّموني على ابني، لا يأثم. فعَرفنا أن بتغير العبارة قد يتغير الحكم مع اتحاد المقصود. (**ولهذا قبلنا**) أي ولأن في موضع المسالمة يجوز الاعتماد على خبر الواحد قبلنا خبر المخبر في الرضاع الطارئ على النكاح بأن تزوج صغيرة فأخبر ثقة أنها قد ارتضعت من أمه أو أخته. أو الموت أو الطلاق بأن غاب رجل عن امرأته فأخبره مسلم ثقة أنها قد ماتت أو أخبرها مسلم ثقة أن زوجها قد مات، أو طلقها ثلاثاً، يجوز الاعتماد على خَبره ويحل للزوج التزوج بأربع سِواها أو بأُختها وللمَرأة التزوُّج بزَوْج آخَر بعد انقضاء العدة لأنه ليس في الحرمة الطارئة بالرضاع أو الفرقة الطارئة بالموتِ أو الطلاق معنى المنازعة. بخلاف ما إذا أخبر أن النكاح كان فاسداً بسبب رضاع متقدم أورده قائمة عند العقد من الرجل أو المرأة لأن في الحرمة المقارنة معنى المنازعة إذ إقدام كل واحد على مباشرة العقد تصريح بثبوت الحل فلذلك اعتبر فيه شرائط الشهادة.

قوله: (**والشهادة بهِلال رمضان من هذا القِسم**) الرابع لا خِلاف أن خبر الواحد يقبل في هلال رمضان لحديث عكرمة عن ابن عباس رضي اللّه عنهما أن الناس أصبحوا يوم الشك على عَهد رسول اللّه ﷺ فقدم أعرابي وشهد برؤية الهلال فقال عليه السلام: «أتشهد أن لا إله إلا اللّه واني رسول اللّه؟ فقال: نعم فقال عليه السلام: اللّه أكبر يكفي المسلمين أحَدُهم» فصام وأمر الناس أن يصُوموا بشهادته. ولا خلاف أيضاً في اشتراط الإسلام والبلوغ وعدم اشتراط الحرية والذكورة. ولكنهم اختلفوا في اشتراط العدالة ففي ظاهر الرواية هي شرط. وذَكَر الطحاوي رحمه اللّه: أن شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان مقبولة عدلاً كان أو غير عَدْل لانتفاء التهمة عن خبره هذا لأنه يلزمه من الصوم ما

وأما القسم الخامس: فمثل عَزل الوكيل وحَجْر المأذون ووقوع العلم للبِكْر البالغة بإنكاح وليِّها إذا سكتت ووُقوع العلم بفَسخ الشركة والمضاربة ووُجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر. ففي هذا كله إذا كان المبلغ وكيلاً أو رسولاً ممن إليه الإبلاغ لم يشترط فيه العدالة لأنه قائم مقام غيره وإذا أخبره

يلزم غيره. ووجه الظاهر أن هذا الأمر من أمور الدين ولهذا يكتفَى فيه بخبر الواحد وخبر الفاسق في باب الدين غير مقبول بمنزلة رواية الحديث عن رسول الله ﷺ. فكان الشيخ بقوله: من القسم الرابع اختار مذهب الطحاوي، لأن في هذا القسم لا يشترط العدالة كما مرَّ بيانه وإنما جعله من هذا القسم باعتبار أن خبره ليس بملزم للصوم بل الموجب هو النص. وجعله شمس الأئمة من القسم الأول حتى يشترط فيه العدَالة. وهو الأصح لأن الصوم ليس من حقوق العباد ليكون من القسم الرابع بل هو أمر ديني إلا أنه يُشترط فيه الإسلام والبلوغ بالإجماع كما في القسم الأول ولو كان من القسم الرابع لم يشترط ذلك. والشهادة على هلال الأضحى كالشهادة على هلال رمضان فيما رُوي عن أبي حنيفة رحمه الله في النوادر لتعلُّق أمر ديني به وهو ظهور وقت الحج الذي هو محض حق الله تعالى وفي ظاهر الرواية كهلال الفطر لأن فيه منفعة للناس بالتوسع بلحوم الأضاحي في اليوم العاشر.

قوله: (**وأما القسم الخامس**) وهو الذي فيه إلزام من وَجْه دُونَ وَجْه من حقوق العباد فمثل عزل الوكيل وحجر المأذون وسائر الصور المذكورة في الكتاب وسيأتي بيان الوجهين فيها والأخبار بالشرائع وإن لم يكن من حقوق العباد لكنه الحق بها لما سنذكره. ففي هذا كله إذا كان المبلِّغ وكيلاً أو رسولاً ممن إليه الإبلاغ بأن قال الموكل أو المولى أو الشريك أو رب المال أو الإمام أو الأب: وكلتُكَ بأن تخبر فلاناً بالعزل والحجر ونحوهما وأرسلتك إلى فلان لتبلغ عني إليه هذا الخبر لم يشترط فيه العدَالة بالاتفاق فإن عبارة الرسول كعبارة المرسِل وكذا عبارة الوكيل في هذا كعبارة الموكل إذ الوكيل في هذه الصورة كالرسول وإن اختلفا في غيرها ثم في الموكل والمرسل لا يشترط العدالة فكذا فيمن قام مقامهما. وإن كان المخبر فضولياً فلا بد من اشتراط العدالة عند أبي حنيفة رحمه الله بلا خلاف بين مشايخنا. فأما إذا أخبره فضوليان فقد اختلفوا في اشتراط العدَالة على قوله قال بعضهم: يشترط كما لو كان المخبر واحداً وقال بعضهم: لا تشترط العدالة في المثنى. وإنما وقع الاختلاف لاشتباه لفظ الكتاب أي «المبسوط» فإن محمداً رحمه الله ذكر في «المأذون الكبير» إذا حجر المولى على عبده وأخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حَجْراً في قياس قول أبي حنيفة حتى يخبره رجلان أو رجل عَدْل يعرفه العبد. فالفريق الأول قالوا: معناه رجلان عَدْل أو رجل عَدْل. فإن قوله: عَدْل يصلح نعتاً للواحد

فضوليّ بنفسه مبتدئاً فإن أبا حنيفة قال: لا يقبل فيه إلا خبر الواحد العَدْل وفي الاثنين كذلك عند بعضهم وقال بعضهم لا يشترط العدالة في المثنى ولفظ الكتاب في الاثنين محتمل قال: حتى يخبره رجل واحد عَدْل أو رجلان ولم يُشترط العدالة فيهما نصاً ويحتمل أن يشترط سائر شرائط الشهادة إلا العدَد عند أبي حنيفة رحمه اللّه، أو العدَد مع سائر الشرائط غير العدالة فلا يُقبل خبر العبد والصبي والمَرأة. فأما عندَهما فإن الكل سواء لأنه من باب المعاملات

والمثَنى والجماعة والمذكر والمؤنث باعتبار كونه مصدراً قال عليه السلام «لا نكاح إلا بولَي وشاهدَي عَدْل» ولم يقل عَدْلَين. ووجهه أن خبر الفاسقين كخبر الفاسق الواحد في أنه لا يَصلح ملزماً وأن التوقف يجب فيه فلا يكون لزيادة العدد فائدة. والفريق الثاني قالوا: القيد المذكور يختص بالواحد والمثنى على الإطلاق كما يدل عليه ظاهر اللفظ وهو الأصح وذلك لأن لزيادة العدد تأثيراً في سكون القلب كما أن للعدالة تأثيراً فيه بل تأثير العدد أقوى فإن القاضي لو قضى بشهادة الواحد لا ينفذ ولو قضى بشهادة الفاسقين ينفذ وإن كان على خلاف السنة. ثم إذا وجدت العدالة بدون العدَد يثبت المخبر به فكذلك إذا وجد العدد دون العدالة. ثم لا بد لاشتراط العدد أو العدالة من تكذيب المخبر له ولا بد لثبوت المخبر به من أن يكون الخبر صدقاً على الحقيقة فإذا أخبر بالعزل مثلاً رجل عدل أو رجلان عدلان أو غير عدلين يثبت العزل بالإجماع صدقه الوكيل أو لم يصدقه إذا ظهر صدق المخبر. وإن كان المخبر واحداً غير عدل وكذبه الوكيل لا ينعزل عند أبي حنيفة رحمه اللّه وإن ظهر صدق الخبر وعندهما ينعزل إذا ظهر صدقُه. وإن صدقه ينعزل بالإجماع. وهذا في الوكالة التي لم يتعلق بها حق الغير حتى ينفرد الموكل بعزله أما إذا تعلق بها حق الغير كالوكالة الثابتة في عقد الرهن فلا ينعزل وإن أخبره بذلك عدلان.

قوله: (ويحتمل) كذا يعني أن العدد أو العدالة شرط عنده ويحتمل أن يكون سائر شَرائط الشهادة من الذكورة والحرية والبلوغ شرطاً مع أحد هذين الشرطين حتى لو كان المخبر واحداً عدلاً يشترط أن يكون رجلاً حراً بالغاً عاقلاً، وكذا إذا كان اثنين غير عدلين فعلى هذا لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي أصلاً وإن وجدت العدالة أو العدد لعدم سائر الشرائط. وإنما قال: يحتمل لأن محمداً لم يذكرها في «المبسوط» نفياً وإثباتاً. وأما عندهما فإن الكل سواء أي القسم الخامس والرابع سواء فيثبت العزل والحجر بقول كل مميز كالتوكيل والإذن **(لأنه)** أي هذا القسم **(من باب المعاملات)** يعني ما خلا الأخبار بالشرائع فوجب أن لا يتوقف على شرائط الشهادة كالقسم الرابع. وهذا لأن للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلاً وعزلاً على ما يعرض لهم الحاجات فلو شرطت العدالة في الخبر عنها لضاق الأمر على الناس فلم يشترط دفعاً للحرج كذا في «الأسرار».

ولكن أبا حنيفة رحمه اللّه قال إنه من جنس الحقوق اللازمة لأنه يلزمه حكماً بالعزل والحجر فيلزمه فيه العهدة من لزوم عقد أو فساد عمل ومن وجه يشبه سائر المعاملات لأن الذي يفسخ يتصرف في حقه كما يتصرف في حقه بالإطلاق فشرطنا فيه العدَد أو العدالة لكونها بين المنزلتين بخلاف المخبر إذا

فأما الأخبار بالشرائع وإن لم يكن من المعاملات فقد ألحق بها لأن الضرورة قد تحققت في حقه إذ لو توقف على العدالة يؤدي إلى الحرج وتفويت المصلحة لأن انتقال العُدول من دار الإسلام إلى دار الحرب قلما يكون فلهذه الضرورة ألحق بالمعاملات. ولكن أبا حنيفة رحمه اللّه قال: إنه أي القسم الخامس من جنس الحقوق اللازمة دون الجائزة والحقوق اللازمة هي التي تلزم على الغير ولا ينفرد بإبطالها والجائزة على خلافها **(لأنه)** أي الموكل أو المولى **(يلزمه)** أي الوكيل أو العبد حكماً بالعزل أو الحجر. ثم فسر ذلك الحكمَ بقوله: يلزمه فيه العهدة من لزوم عقد يعني في الوكيل فإنه إذا انعزل يقتصر الشراء عليه ويلزم عليه عهدته أو فساد عمل يعني في الحجر على العبد فإنه كان نافذ التصرف وبالحجر يخرج تصرفاته من الصحة إلى الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم من قَبيل الإلزامات. ومن وجه يشبه سائر المعاملات لأن الموكل أو المولى أو مَنْ بمعناهما متصرف في حقه بالعزل والحَجْر والفَسْخ كما هو متصرِّف في حقه بالتوكيل والإذن والإجارة إذ لكل واحد من هؤلاء ولاية المَنْع من التصرّف كما له ولاية الإطلاق و كذا الإخبار بالشرائع في المسْلِم الذي لم يُهاجر لأنه من حيث ان الشرائع لم تكن ثابتة في حقه قَبل الإخبار حتى لم يلحقه ضَمان ولا إثم بتركها وقد ثَبت الوُجوب في حقه بعد الإخبار كان ملزماً ومن حيث أن وجوبها مضاف إلى الشرع والتزامه أوامره لا يكون ملزماً فثبت أن هذا القسم أخذ شبهاً من أصلين ثم شبه الإلزام يوجب اشتراط العدالة والعدد وشبه المعاملات يُوجب سقوطهما فشرطنا أحدهما وأسقطنا الآخر توفيراً على الشبهين حظهما. قال شمس الأئمة رحمه اللّه: خَبر الفاسق في هذا القسم غير معتبر عند أبي حنيفة رحمه اللّه إذا أنشأ الخبر من عنده لأن فيه معنى اللزوم فإنه يلزمه الكفّ عن التصرف إذا أخبره بالحجرْ والعزل ويلزمها النكاح إذا سكتت بعد العلْم والكفّ عن طلب الشُّفعة إذا سكت بعد العلم. وخبر الفاسق لا يصلح ملزماً لأن التوقفَ في خبر الفاسق ثابت بالنص ومن ضَرورته أن لا يكون ملزماً بخلاف الرسول فإن عبارته كعبارة المرسل ثم بالمرسل حاجة إلى تبليغ ذلك وقلّما يجد عدلاً يستعمله في الإرسال إلى عبده ووكيله فأما الفُضولي فمتكلف لا حاجة به إلى هذا التبليغ والسامع غير محتاج إليه أيضاً لأن معه دليلاً يعتمده للتصرف إلى أن يبلغه ما يرفعه فلهذا شرطنا العدالة في الخبر في هذا القسم ولم يشترط العدد لأن اشتراطهما لأجل منازعة متحققة وهي غير موجودة هاهنا وذكر شمس الأئمة في شرح المأذون الكبير:

كان رسولاً لما قلنا. وفي شرط المثنى من غير عدالة على ما قاله بعض مشايخنا فائدة لتوكيد الحجة والعدد أثر في التوكيد بلا إشكال واللّه أعلم.

والتزكية من القسم الرابع عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما اللّه وقال محمد هو من جنس القسم الثالث على ما عُرف واللّه أعلم.

واختلفوا على قول أبي حنيفة رحمه اللّه في الذي أسلم في دار الحرب إذا أخبره فاسق بوجوب الصلاة عليه هل يلزمه القضاء باعتبار خبره فمنهم من يقول ينبغي أن لا يجب القضاء عندهم جميعاً لأن هذا من أخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق. وأكثرهم على أنه على الخلاف كالحجر والعزل. قال: والأصح عندي أنه يلزمه القضاء هاهنا لأن من يخبره فهو رسول رسول اللّه عليه السلام بالتبليغ قال النبي عليه السلام: «نضَّر اللّه امرءا سمع منا مقالة فوعاها كما سَمعها ثم أداها إلى مَنْ لم يَسْمعها» (١) وفي حديث آخر: «ألا فليبلغ الشاهد الغائب»، وخَبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هذا ولا يدخل على هذا رواية الفاسق الإخبار لأن هناك لا يظهر رجحان جانب الصدق في خبره وبذلك يتبين كون المخبر به حقاً وهاهنا نحن نعلم أن ما أخبر به حق فيثبت حكمه في حق من أخبره الفاسق به حتى يلزمه القضاء فيما يتركه بعد ذلك.

قوله: (والتزكية من القسم الرابع عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما اللّه) يعني في حقّ سُقوط شرط العدَد لا في حق سقوط شَرط العدالة فإن محمداً نص في «الجامع الصغير» في كتاب القضاء على أن المزكي الواحد إن كان عدلاً أمضى شهادة الشاهدين بقول هذا الواحد في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما اللّه. وقد نصَّ في «المبسوط» أيضاً على أنه يشترط أن يكون المترجم عدلاً مُسلماً بلا خلاف وحكم المترجم والمزكي واحد في جميع الأحكام. ولهذا عد شمس الأئمة رحمه اللّه التزكية من القسم الأول على قولهما وهو أصح لأن وجوب القضاء على القاضي من حُقوق الشرع لا من حقوق العباد **(قال محمد: هو)** أي المذكور وهو التزكية **(من القسم الثالث)** حتى يشترط فيها سائر شرائط الشَّهادة سوى لفظة الشهادة لأن المزكي بمعنى الشاهد فإنه يلزم القضاء على القاضي بالشهادة وهذا آكد ما يكون من الإلزام فيشترط العدد لطمأنينة القلب. ألا ترى أنه يعتبر فيها ما يعتبر في الشهادة من الحُرِّية والعدالة والإسلام؟ فكذا العدَد إلا أنه لا يشترط لفظة الشهادة لأن اشتراطها ليس لمعنى الإلزام بل يثبت بالنص بخلاف القياس أو لمعنى الزجر عن الشهادة بالباطل بقوله: اشهد فإنه بمنزلة قوله احلف والمدعي يأتي بالشهود

---

(١) أخرجه الترمذي في العلم حديث رقم ٢٦٥٦ – ٢٦٥٨. وأبو داود في العلم حديث رقم ٣٦٦٠ وابن ماجه في المقدمة حديث رقم ٢٣٠. والإمام أحمد في المسند ١/٤٣٧.

....

فلاحتمال المواضعة والتلبيس بينهم شرَطنا لفظة الشهادة وأما المزكي فيختاره القاضي فينعدم في حقه مثل هذه التهمة فلا يشترط في حقه لفظة الشهادة. ولكنهما قالا: المزكي مخبر بخبر ديني فلا يكون العدَد فيه شرطاً كما في رواية الإخبار والدليل عليه أنه لا يعتبر لفظة الشهادة ولا مجلس القاضي ولو كان في معنى الشهادة لشرط فيه ما اختص به الشهادة وإذا لم يجعل بمنزلة الشهادة فيه ففي العدد أَوْلى لأن العدَد أمر مؤكد غير معقول لأن خبر الواحد والاثنين في العِلْم والعَمل سَواء. واشتراط العدالة والإسلام بمنزلة اشتراطهما في روَاية الإخبار و اشتراط الحرِّية لأنه يلزم الغير ابتداء من غير أن يلتزم شيئاً فكان من باب الولاية والرق ينفي الولاية على الغير بخلاف رواية الإخبار فإنه يلتزم ذلك بنفسه ثم يتعدَّى إلى غيره فلا يشترط الحرية. وكذا المرأة الواحدة تكفي لذلك كما في رواية الإخبار ولكن رجلاً أو رجل وامرأتاه أوثق لأنه إلى الاحتياط أقرب كذا في «المبسوط» وذكر في شرح «أدب القاضي» للخصّاف [1] أن العدد شرط في تزكية العلانية عند الكل وإن كان لا يشترط في تزكية السر عندهما لأنها في معنى الشهادة لاختصاصها بمجلس القاضي فيشترط فيها العدَد ولهذا لم يُشترط أهلية الشهادة لتزكية السر حتى أن الرجل إذا عدّل أباه أو ابنه أو المرأة عدّلت زوجها أو العبد عدّل مولاه صح وتشترط في تزكية العلانية حتى إن من كان من أهل الشهادة كان من أهل التعديل في العلانية وإلا فلا. وفيه أيضاً قال أبو يوسف رحمه الله: أُجيز في التزكية سراً تزكية العبد والمرأة والمحدود في القذف والأعمى إذا كانوا عُدولاً لأن ذلك خبر وخبر هؤلاء مقبول في باب الدِّين وأما التزكية علانية فلا تُقبل إلا ممن كان من أهل الشهادة لما قلنا.

ثم ما ذكرنا في تزكية الشاهد أما في تزكية الراوي فلا شك أن عندهما لا يشترط العدَد لأن الشهادة آكد في الرواية فلما لم يشترط العدد في تزكية الشهادة لا يشترط في تزكية الرواية بالطريق الأُولى وأما عند محمد رحمه الله فيحتمل أن يكون كذلك أيضاً لأن العدَد إنما شرط في تزكية الشاهد لوجود معنى الإلزام فيها باعتبار استحقاق المدعي القضاء على القاضي بالشهادة ولم يوجد ذلك في تزكية الراوي بل هي أخبار فلا يشترط العدد في قبوله كنص الرواية. ومن الأصوليين من شرَط العدد في تعديل الراوي والشاهد جميعاً اعتباراً بالشهادة. ومنهم من شَرطه في تعديل الشاهد دون الراوي إلحاقاً للتعديل الذي هو شرط بمشروطه في كل باب والعدَد شرط في الشهادة دون الرواية فكذا بالملحق بهما والله أعلم.

---

(١) هو أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني الخصاف، متوفي سنة ٢٦١ هـ، انظر الفوائد البهية ٢٩-٣٠.

باب بيان القسم الرابع
من أقسام السنة

وهو الخبر. هذا الباب قسمان قسم رجع إلى نَفْس الخبر وقسم رجع إلى معناه. فأما نفس الخبر فله طرفان طرف السامع وطرف المبلغ وكل واحد منهما على قسمين عزيمة ورخصة أما الطرف الذي هو طرَف السامع فإن العزيمة في ذلك ما يكون من جنس الإسماع الذي لا شبهة فيه والرخصة ما ليس فيه إسماع. أما الإسماع الذي هو عزيمة فأربعة أقسام: قسمان في نهاية العزيمة

باب بيان القسم الرابع وهو الخَبر

قوله: (أما الطَّرف الذي هو طَرف السامع) وقع في بعض النسخ التبليغ مكان السامع وقيل هذا أصحّ فإن قوله: ما يكون من جنْس الإسماع يدل عليه إذ الإسماع إنما يتحقق من جهة المبلغ. والظاهر أن الأول هو الأصح فإن قوله: وأنت تسمعه وهو يَسمع وقوله في آخر الباب: وإذا صحَّ السماع وجب الحِفظ يدل على أن المقصود تقسيم جانب السماع وكذا قوله في آخر الباب يليه: وأما طرف التبليغ فكذا يدل عليه أيضاً إذ لا يستقيم إقامة لفظ السامع مقام التبليغ هناك لأن نقل الحديث بالمعنى من قبل التبليغ لا من قبل السماع. وإذا كان كذلك لا بد من أن يكون هاهنا لفظ السامع دون التبليغ. وليس لقوله: ما يكون من جنس الإسماع دلالة على ما قالوا لأن معناه العزيمة في ذلك أي في السماع ما يكون أي يحصل أو يحدث من جنس الإسماع حقيقة. يوضحه ما ذكر شمس الأئمة رحمه اللّه ولهذا النوع أطراف ثلاثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الأداء فطرف السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة ما يكون بحسن الاستماع وهو أربعة أوجه إلى آخره فثبت أن الصحيح ما ذكرنا.

قوله: (أما القسمان الأولان) إلى آخره. إذا قال الشيخ: حدَّثني فلان بكذا أو أخبرني أو سمعت فلاناً يقول كذا، يلزم السامع العمل بهذا الخبر ويجوز له الرواية عنه

وأحدهما أحق من صاحبه، وقسمان آخران يخلفان القسمين الأولين هما من باب العزيمة أيضاً لكن على سبيل الخِلافة فصار لهما شَبه بالرخصة.

أما القسمان الأولان فما يقرأه عليك من كتاب أو حفظ وأنت تسمعه وما تقرأ عليه من كتاب أو حفظ وهو يسمع فتقول له: أهو كما قرأت عليك؟ فيقول: نعم.

بقوله: حدَّثني أو أخبرني مطلقاً أو بقوله: قال فلان أو سمعته يقول: وقيل إن الشيخ إن قصد إسماعه خاصة ذلك الكلام أو كان هو في جمع قصد الشيخ إسماعهم فله أن يقول هاهنا حدثني وأخبرني وسمعته يحدث عن فلان وأما إذا لم يكن يقصد إسماعه لا على التفصيل ولا على الجملة فله أن يقول: سمعتُه يحدث عن فلان لكن ليس له أن يقول: حدثني ولا أخبرني لأنه لم يحدثه ولم يخبره. وإذا قيل له هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم أو يقول بعد الفراغ من القراءة الأمر: كما قُرئ عليَّ، من غير استفهام فهو كالقسم الأول في وُجوب العمل به وجواز الرواية بقوله حدثني أو أخبرني لما ذكر في الكتاب. وإن قُرئ عليه فسكَت ولم يوجد منه إقرار ولا نكير فهو كالقسم الأول أيضاً في وجوب العمل إذا غلب على ظنّ السامع أنه ما سكت إلا لأن الأمر كما قرئ عليه لأنه حصل ظن أنه قول الرسول والعمل بالظن واجب. وكذا يجُوز له الرواية عند الجمهور. وقال بعض أصحاب الظاهر لا يَجوز وإليه ذهب صاحب «القواطع» وأبو إسحق الشّيرازي[1] وأبو الفتح سُليم الرازي[2] وأبو نصر الصَّباغ[3] من فقهاء الشافعية.

لأن الإنسان إذا قُرئ عليه كتابه فيه حكاية إقراره بدين أو بيع أو نحوهما فلم يقرّ به ولم يعترف بصحته لا يثبت الإقرار ولا يجوز لأحد أن يشهد عليه به فكذا هذا. وتمسَّك الجمهور بأن العرف دال على أن سكوت الشيخ في هذا المقام تقرير له على الرواية وإقرار بصحة ما قُرئ عليه ولو لم يكن صحيحاً لما جاز تقريره عليها ولكان سكوته على الإنكار مع القُدرة عليه فسقاً لما فيه من إيهام الصحة فأما الإقرار فلم يجز فيه عُرف أن السكوت فيه تصديق ثم عند القائلين بالجواز يجوز للسامع في هذا القِسم أن يقول قرأت على فلان أو قرئ عليه أو حدثني أو أخبرني قرائه عليه بلا خلاف. فأما إذا قال: حدثني أو أخبرني

---

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروز آبادي ولد سنة ٣٩٣. توفي سنة ٤٧٦هـ، انظر البداية والنهاية ١٢ / ١٢٤.

(٢) هو أبو الفتح سليم بن أيوب بن سليم الرازي الشافعي، انظر وفيات الأعيان ٢ /٣٩٧ - ٣٩٩.

(٣) هو أبو نصر عبد السيد بن محمد البغدادي المعروف بابن الصباغ ولد سنة ٤٠٠هـ وتوفي سنة ٤٧٧هـ، انظر طبقات السبكي ٣ / ٢٣٠-٢٣٧.

قال عامة أهل الحديث: إن القسم الأول أعلى المنزلتين. ألا ترى أنها طَريقة الرَّسول عليه السلام وهو المطلق من الحَديث المشافهة وقال أبو حنيفة إن ذلك كان أحق من رسول اللّه عليه السلام لأنه كان مأموناً عن السهو وما كان يكتب. وكلامنا فيمن يجري عليه السَّهو ويقرأ من المكتوب دون المحفوظ،

مطلقاً أو سمعت فلاناً فقد اختلف فيه فذهب الغَزالي وأبو الحُسَين البَصْري وجَماعة إلى انه لا يجوز لأنه يشعر بالنطق إذ الخبر والحديث والمسموع نطق كلها ولم يوجد منه نطق فيكون قوله: أخبرني أو حدثني أو سمعت، كذباً، إلا إذا علم تصريح قول السامع أو بقرينة خَالية أنه يريد القراءة على الشيخ دون سماع حديثه. ولا يقال: إمساكه عن النكير جارٍ مجرى إباحته أن يتحدث عنه، لأنهم يقولون بإباحته لم يَجز لهم التحدث عنه إذا لم يحدثهم لأن الكذب لا يصير مباحاً بإباحته. وذهب جمهور الفقهاء المحدثين إلى أنه يجوز لأن الإخبار في أصل اللغة لإفادة الخبر والعلم وهذا السكوت قد أفاد العلم بأن هذا المسموع كلام الرسول عليه السلام فوجب ان يكون إخباراً. وأيضاً فلا نزاع ان لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معانٍ مخصوصة إما لأنهم نقلوها بحسب عرفهم إلى تلك المعاني أو لأنهم استعملوها فيها على سبيل التجوز ثم صار المجاز شائعاً والحقيقة مغلوبة ولفظ أخبرني وحدَّثني هاهنا كذلك لأن هذا السكوت يشابه الإخبار في إفادة الظن والمشابهة إحدى أسباب المجاز. وإذا جاز هذا الاستعمال مجازاً ثم استقر عُرْف المحدثين عليه صار ذلك كالاسم المنقول بعُرف المحدثين أو كالمجاز الغالب. وإذا ثبت ذلك وَجب جواز استعماله قياساً على سائر الاصطلاحات (**فما يَقرؤه عليكَ**) أي المحدِّث أو المبلغ وهو من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر:١]، (**أعلى المنزلتين**) أي أرفع وأحوط. الا ترى أنها أي المنزلة الأولى طريقة رسول اللّه ﷺ فإنه كان يُبلغ بنفسه ويَقرأ على الصحابة لا أن يقرأ عليه ثم يقال لهُ أهكذا الأمر فيقول: نعم ولما كانت قراءة المحدث تشبه فعل النبي عليه السلام وأنه أبعد من السهو والخطأ كان ذلك أحْوَط وأَوْلى.

(**وهو المُطلَق من الحديث والمُشافَهة**) أي مطلق قولك حدثني فلان بكذا أو شافهني به يدل على ان التكلم صدر عنه وأنت تسمع لا على العكس ودَلالة المطلق على الكامل على ما عُرف. فدل ان الوجه الأول أكمل ولهذا قال بعض المحدثين أن السامع في القسم الأول يقول: حدَّثني وفي القسم الثاني أخبرني لأن الإخبار أعمّ.

قوله: (كان مأموناً عن السَّهو) أي عن التقرير عليه في تبليغ الوحي وبيان الأحكام وغيره ليس بهذه الصفة فلذلك كانت قراءته عليه السلام أَوْلى. فأما غير النبي عليه السلام

وهما في المشافهة سَواء لأن اللغة لا تفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين أن يقرأ عليه فيستفهم فقول: نعم. ألا ترى أنهما سواء في أداء الشهادات وهذا لأن نعم كلمة وضعت للإعادة اختصاراً على ما مر والمختصر لغة مثل المشبع سواء وما قلناه أحوَط لأن رعاية الطالب أشدّ عادةً وطبيعة فلا يُؤمن على الذي يقرأ الغَلط ويؤمن الطالب في مثله فأنت على قراءتك أشد اعتماداً منك على قراءته إنما يَبقى احتمال الغفلة منه عن ما قرأته عليه. وهذا أهون من ترك شَيءٍ مِنَ

فجازَ عليه السَّهو والغلط والتقرير عليه فكانت قراءة المحدث وقراءة غيره سواء **(وما كان يكتُب)** دَليل آخَر أي ولأنه عليه السلام لم يكن كاتباً ولا قارئاً من المكتوب شيئاً وإنما يقرأ ما يقرأ عن حفظ فكانت قراءته أولى. فأما إذا كانت الرواية عن كتاب والسماع في كتاب **(فهما سَواء)** أي قراءة المحدث والقراءة عليه سواء في معنى التحدث بما في الكتاب وكَون كل واحد منهما شافهة حتى لو كانت الراوية عن حِفظ كانت قراءة المحدث أولى لأنه أشد عناية في الضبط ولأنه يتحدث به حقيقة.

(لأن اللغة لا تفصل) أي لا فَصْل في اللغة بين كذا وكذا. فإن من عليه الحق لو قرأ ذكر إقراره عليك أو تقرأ عليه ثم تستفهمه: هل تقر لجميع ما قرأته عليك فيقول: نعم كانا سواء **(ألا ترى أنهما)** أي الوَجهين سواء في أداء الشهادة حتى لو قال القاضي للشاهد: أتشهد بكذا؟ فيقول: نعم كان مثل قوله: أشهد بكذا في إثبات الحق وإيجاب حُكْمَ على القاضي مع أن باب الشهادة أضيق لاختصاصها بشرائط لم توجد في الرواية. وقوله: وما قلناه أَحوط يشير إلى أن التسوية بين الوَجْهين أَحْوط مِن ترجيح الأول على الثاني، لأنه لم يسبق إلا ذكر المعنيين وليس المراد ذلك بل الغَرض أن الوجه أَحوط من الوجه الأول وإن كان هذا اللفظ لا ينقاد له بدليل ما ذكر في بعض نُسخ أصول الفقه وأظُنه تصنيفه، قال أبو حنيفة رحمه اللّه: الوجهان سَواء بل الثاني أحوط ويترجَّح على الأول لأن السامع إذا قرأه بنفسه كان هو أشد عناية في ضَبط المتن والسند من المُبلِّغ لحاجته إلى ذلك فإن لم يترجح هذا الجانب فلا أقل من المساواة.

(أشد عادةً وطبيعةً) لأن الإنسان في أمر نفسه أحوط منه في أمر غيره ثم الطالب عامل لنفسه، والمحدث عامل لغيره، فيحتمل أن يسهو عن البعض ويشذّ منه أكثر ما يشذّ من الطالب فلا يؤمن على الذي يقرأ وهو المحدث الغلط في بعض ما يقرأه لقلة رعايته إذ هو لا يحتاط في أمر غيره كما يحتاط الغير في أمر نفسه.

وقوله: **(وإنما بقي احتمال الغفلة.. إلى آخره)** إشارة إلى الجواب عما يقال قد

المَتْن أو السند حتى إن الرواية إذا كانت عن حفْظ كان ذلكَ الوَجْهَ أحق كما قُلْتم وأما الوَجْهان الآخران فأحدهما: الكتاب، والثاني: الرسالة. أما الكتاب فعَلى رَسْم الكتب ويقول فيه حدَّثنا فلان إلى أن يذكر مَتن الحديث ثم يقول فإذا بلَغك كتابي هذا وفَهمته فحدِّث به عني لهذا الإسناد. وهذا من الغائب

يتوهم عند قراءة الطالب أن يسهو المحدِّث عن بعض ما قُرئ عليه وينتفي هذا التوهم عند قراءة المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منه. فأجاب أن كلا الأمرَيْن موهوم؛ إلا أن سهو المحدث عن سماع البعض الذي لا يمكن التحرز عنه عادة أهون من ترك شيء في المتن أو السند ولا بد من تحمل أحد الأمرين فيحتمل أيسرهما.

وذكر في كتاب «معرفة أنواع عِلْم الحديث» أنهم اختلفوا في أن القراءة على الشيخ ويسمى عَرْضاً عند أكثر المحدثين من حيث أن القارئ يعرض على الشيخ ما يقرأه كما يعرض القرآن على المقرئ مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة أو دونه أو فوقه فنقل عن أبي حنيفة وابن أبي ذئب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه وروي ذلك عن مالك أيضاً. وروي عن مالك وغيره أنهما سواء. وقد قيل: إن التسوية بينهما مذهب مُعظم علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك وأصحابه وأشياخه من علماء المدينة ومذهب البخاري وغيرهم.

قوله: (وأما الكتاب فعلَى رَسْم الكتب) وذلك بان يكون مختوماً بختم معروف معنوناً وهو أن يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان إلى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم بالمقصود. قال الشيخ رحمه اللّه في شرح التقويم فإن كان الكتاب على جهة الكتب مرسوماً برسم الكتب مصدراً تصدير الكتب وثبت الكتاب لحجة صحيحة وكان فيه: أخبرني فلان عن فلان حتى اتصل بالنبي عليه السلام فإذا جاءك هذا الحديث فحدثه عني بهذا الإسناد حلت له الرواية لأن الكتاب من الغائب بمنزلة الخطاب من الحاضر إلى آخره. ثم الكتاب على نوعين: أحدهما: أن يقترن به الإجازة كما ذكر الشيخ في الكتاب وهو مثل السماع في جواز الرواية به بالاتفاق. والثاني ما يتجرد عن الإجازة وأجاز الرواية به كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم أبو السختياني، ومَنصور، والليث بن سَعد، وغير واحد من الشافعيين، وأبى ذلك قوم آخرون منهم القاضي الماوَرْدِي[1] لأنه لم يتحمل منه شيئاً لا بالسماع ولا بالإجازة فكيف يسند إليه والصحيح

(١) هو الإمام ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي ولد سنة ٣٧٠. وتوفي سنة ٤٥٠هـ، انظر وفيات الأعيان ٣/٢٨٢.

مثل الخطاب ألا ترى أن الرسول ﷺ كان يَرى الكتاب تبليغاً يقوم به الحجة؟ وكتاب الله تعالى أصل الدين وكذلك الرسالة على هذا الوجه: ألا ترى أن تبلغ الرسول عليه السلام كان الإرسال أيضاً؟ وذلك بعد أن يثبتنا بالحجة والمُختار في القِسمين الأولين أن يقول السامع حدَّثنا لأن ذلكَ يُستعمل في المشافهة قال في الزِيادات فيمن قال: إنْ كلَّمتَ فلاناً أو حدثت به، أنه يقع على المكالمة

هو الأول عند أهل الحديث لأن في الكتابة إشعاراً بمعنى الإجازة فهي وإن لم تقترن بالإجازة لفظاً فقد تضمَّنت الإجازة معنًى. كذا ذكر أبو عمرو.

قوله: (**وكذلك**) أي وكالكتاب الرسالة في جَواز الرواية (على هذا الوَجْه) أي على الوجه الذي ذكرنا في الكتاب بأن يقول المَحدث للرسول: بلِّغ عني فلاناً أنه قد حدَّثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر إسناده فإذا بلغك رسالتي هذا فارْوه عني بهذا الإسناد، وهذا لأن الكتاب والرسالة إلى الغائب بمنزلة الخطاب للحاضِر شَرْعاً وعُرفاً.

أما شرعاً فلأن النبي ﷺ كان مأموراً بتبليغ الرسالة إلى الناس كافة وقد بلّغ الغيب بالكِتاب والرسالة كما بلَّغ الحضور بالخطاب. وكذلك الطلاق والعتاق وسائِر العقود المتعلقة بالكلام يثبت بهما كما يثبت بالخطاب.

وأما عُرفاً فلأن الناس يعدونهما مثل الخطاب حَتَّى قلَّد الخُلَفاء والمُلوك القضاء والإمارة والإيالة بالكتاب والرِّسالة كما قلَّدوها بالمشافهة وعدّوا مخالفَهما مخالفاً للأمر فعرَفنا أنهما مثل الخطاب فكانا من باب العَزيمة بخلاف المناولة والإجازة في حق الحاضر لأن الأصل في حَقِّه الخِطاب. ولهذا لم يُوجد التبليغ من النبي عليه السلام إلى الحضور بهذين الطريقين فلم يكونا مثل الخطاب إلا أنا جوَّزناهما ضرورة. فكانا من باب الرخصة لا من باب العزيمة.

(**وذلك**) أي حِل الرواية بالكتاب والرسالة (بعد أن يَثْبتا بالحجة) أي بالبينة التي تثبت بمثلها الكتب على ما عرف في كتاب القاضي إلى القاضِي. وعند عامة أهل الحديث لا حاجة إلى البينة بل يكفي في ذلك أن يعرف المكتوب إليه خَط الكاتِب أو يغلب على ظنه صِدْق الرسول.

قوله: (**والمختار في القسمين الأولين أن يقول السامع: حدَّثنا**) لأن المحدث حدثه وشافهه بالإسماع على ما ذكرنا. وقيل: هذا معظم مذهب الحجازيّين والكوفيّين وكقَوْل

مُشافهة وفي القسمين الآخرين المختار أن يقول أخبرنا لأن الكتاب والرسالة ليسا بمشافهة ألا ترى أنا نقول: أخبرنا اللّه وأنبأنا ونبأنا بالكتاب والرِسالة ولا

الزهري[١] ومالك وسُفيان بن عيينة[٢] ويَحيى بن سَعيد القطان[٣] في آخرين من الأئمة المتقدمين وهو مَذْهب البخاري[٤] في جماعة من المحدثين. وعند بعض أهل الحديث لا يقول في القسم الثاني: حدَّثنا بل يقول: أخبرنا وهو مذهب الشافعي وأصحابه وهو منقول عن مُسلم[٥] صاحب الصحيح وجمهور أهل المشرق. وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم أن يقول حدَّثنا ولا أخبرنا وإنما يقول: قرأتُ عَليه أو قرئ عليه وأنا أسمع فأقرّ به وقيل: إنه قول ابن المبارك[٦] ويحيى بن يحيى التميمي[٧] وأحمد بن حنبل والنسائي[٨] وغيرهم. لأن المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشيء ولم يتلفظ إلا بقوله نعم. والجواب ما تقدم: أن المختصر والمطوَّل من الكلام سواء وكلمة نعم تتضمن إعادة ما في السؤال لغةً فكانَ هذا تحديثاً وإخباراً. وفي القِسمين الأخيرين المختار ان يقول: أخبرنا. قال بعض المحدثين لا يجوز أن يقول في هذين القسمين: أخبرنا، كما لا يجوز أن يقول: حدثنا لأن الإخبار والتحديث واحد. بل يقول: كتب إليَّ فلانٍ أو أرسل إليَّ بكذا. وذكر أبو الحسين البصري في «المعتمد» أيضاً: ان أصحاب الحديث يفرّقون بين قول الإنسان: حدَّثني فلان وأخبرني فلان فيجعلون الأول دالاً على أنه شافهه بالحديث، ويجعلون الثاني

---

(١) هو الإمام أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد اللّه بن شهاب الزهري المتوفي سنة ١٢٤هـ، انظر حلية الأولياء ٣/ ٣٦٠-٣٦١.

(٢) هو سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي الكوفي المكي، أبو محمد، ولد بالكوفة ١٠٧هـ، انظر تهذيب التهذيب ٤/١١٧-١٢٢.

(٣) هو يحيى بن سعيد بن فروخ القطان، أبو سعيد ١٢٠ - ١٩٤هـ، انظر تذكرة الحفاظ ١/ ٢٩٨ - ٣٠٠.

(٤) هو الإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري ١٩٤ - ٢٥٦هـ، انظر وفيات الأعيان ٤/١٨٨-١٩١.

(٥) هو الإمام مسلم بن الحجاج القشيري، النيسابوري ٢٠٤ - ٢٦١هـ، انظر تهذيب التهذيب ١٠/١٢٦-١٢٨.

(٦) هو الإمام الصوفي أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي التميمي ١١٨-١٨١هـ، انظر حلية الأولياء ٨/١٦٢-١٦٥.

(٧) هو الإمام الحافظ أبو زكريا، يحيى بن يحيى التميمي المنقري النيسابوري ١٤٢ - ٢٢٦هـ انظر تذكرة الحفاظ ٢/ ٤١٥-٤١٦.

(٨) هو الإمام أبو عبد الرحمن أحمد بن علي بن شعيب بن علي النسائي ٢١٥ - ٣٠٣ هـ. انظر شذرات الذهب رقم ٢/ ٢٣٩.

نقول: حدَّثنا ولا كلَّمنا إنما ذلك خاصٌّ لموسى صلوات اللّه عليه قال اللّه تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾ [النساء: ١٦٤]، ولهذا قُلنا فيمن حلف لا يحدِّث بكذا ولا يكلِّم به أنه لا يحنث بالكتاب والرِسالة بخلاف ما حَلَف لا يخبر بكذا أنه يحنث بذلك. وأما الرخصة فما لا إسماعٍ فيه وهو الإجازة والمناولة وكلٌّ ذلك على وَجْهين إما أن يكون المجاز له عالماً بما في الكتاب أو

متردداً بين الإجازة والكتابة والمشافهة وهو إصطلاح وإلا فظاهر قوله: أخبرني تفيد أنه تولى إخباره بالحديث وذلك لا يكون إلا بالمشافهة فاختار أن الأخبار والتحديث واحد ففرق الشيخ بينهما بما ذكر في الكتاب. وقال أبو الوفاء عبد الرحيم بن علي البلخي في رسالته المصنفة في تنويع السماع وتَجنيس الإجازة: المواضعة بين أهل العِلْم بالحديث أن يقول المستفيد في كل نوع مما ذكر ما هو حكاية الحال حدثنا حدثني أخبرنا أخبرني منوطاً ببيان صفة نفسه في ذلك. أما في الحقيقة عند الأئمة الكبار المحققين من المتقدمين والمتاخرين فلا فرق بين حدَّثنا وأخبرنا، وحدَّثني وأخبرني إذا كان الضبط والإتقان والاحتياط على وجهه سواء قرأ المحدث بلفظه أو قرأت عليه فاقرٌ به أو قرئ عليه فاقر به كله سماع جيد أو قرار منه بالمسموع كالصك والإشهاد. قال: وجاء في الروايات انبأنا وانباني وخبَّرنا وخبَّرني ولم أسمع فيها شيئاً أرتضيه إلا أني أحسب أن خبرنا وخبرني للكثرة والمبالغة في الأخبار مرة بعد أخرى في الوحدة خبرني وفي الجمع خبرنا.

قوله: (وهو الإجازة والمُناولة) الضمير عائد إلى ما، والإجازة: أن يقول المحدِّث لغيره أجزت لكَ أن تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان ويبين إسناده أو يقول: أجزت لك أن تروي عني جميع ما صحَّ عندك من مسموعاتي وحينئذٍ يجب تعيين المسموع من غيره وسيأتيك بيان أنواعها. والمُناولة أن يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده إلي المستجيز ويقول: هذا كتابي وسِماعي عن شيخي فلان فقد أجزتُ لك أن تروي عني هذا كما يوجبه الاحتياط.

والمناولة لتاكيد الإجازة لأن مجرد المناولة بدون الإجازة غير معتبر والإجازة بدون المناولة فكان الاعتبار للإجازة دون المناولة، غير أنها زيادة تكلُّف أحدثها بعض المحدثين تاكيداً للإجازة فكانت المناولة قسماً من الإجازة.

واختُلف في الإجازة فأبطلها جماعة منهم إبراهيم بن إسحاق الحرْبي[1] وأبو محمد

---

(١) هو أبو إسحاق ابراهيم بن إسحاق الحربي (١٩٨ - ٢٨٥هـ)، انظر البداية والنهاية ١١ / ٧٩.

جاهلاً به، فإن كان عالماً به قد نظر فيه وفهم ما فيه فقال له المجيز إن فلاناً قد حدَّثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمته بأسانيده هذه، فأنا أُحدثك من وأجزتُ لكَ الحديث به فيصح الإجازة على هذا الوجه إذا كان المستجيز مأموناً بالضبط والفهم ثم المستحب في ذلك أن يقول: أجاز لي فلان، ويجوز أن

الأصبهاني[١] وأبو نصر الوائلي[٢] السجزي والشافعي في رواية الربيع عنه وأبو طاهر الدباس من أصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندي عنه وغيرهم لأن ظاهرها إباحة التحدُّث والإخبار عنه من غير أن يحدثه أو يخبره وهذا إباحة الكذب وليس له ذلك ولا لغيره أن يستبيح الكذب إذا أبيح. وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مَذهب الشافعي أيضاً لأن الضرورة دعت إلى تجويزها فإن كل محدث لا يجد من يبلغ إليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب إلى سماع جميع ما صح عند شيخه فلو لم يجوِّز الإجازة لأدى إلى تعطيل السُّنن واندراسها وانقطاع أسانيدها ولذلك كانَت الإجازة من قبيل الرخصة لا من العَزيمة فكان قوله أُجزت لكَ أن تروي عنّي ما صح من مسموعاتي في العرف جاري مجرى قوله: ما صحَّ عندك من أحاديثي قد سمعته فاروه عني فلا يكون كذباً إليه أشير في «المَحصُول» و «المعتمد»[٣].

والإجازة مأخوذة من جَواز الماء الذي يسقاه المال من الماية والحَرْث يقال استجزت فلاناً فأجازني إذا أسقاك ماء لأرضك أو ماشيتك. كذلك طالب العلم يسأل العالم أن يجيزه علمه فيجيزه إياه فعلى هذا للمجيز أن يقول أجزت فلاناً مسموعاتي أو مروياتي فيعدِّي به بغير حرف جر من غير حاجة إلى ذكر لفظ الرواية. ويحتاج إلى ذلك من يجعل الإجازة بمعنى التسويغ والإذن والإباحة وذلك هو المعروف فتقول أجزتُ لفلان رواية مسموعاتي مثلاً ومن يقول منهم أَجزتُ له مسموعاتي فعلى سبيل الحَذف الذي لا يَخفى نظيره. ثم الإجازة إن كانت لموجود معين وكان المجاز له عالما بما في الكتاب الذي أجازه بروايته على ما ذكره الشيخ في الكتاب صحت الإجازة عند القائلين بجوازِها وحلّت له الرواية لأن الشهادة تصحّ بهذه الصفة فإن الشاهد إذا وقف على جَميع ما في الصَك وكان

---

(١) هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري الأصفهاني المعروف بأبي الشيخ (٢٧٤ - ٣٦٩) هـ، انظر الأعلام ٤ / ٢٦٤.

(٢) هو أبو نصر عبد الله بن سعيد بن حاتم السجزي الوائلي المتوفي سنة ٤٦٩هـ، انظر معجم المؤلفين ٦ / ٥٨ .

(٣) هو محمد بن ثابت بن الحسن بن إبراهيم الخجندي الشافعي توفي سنة ٤٨٣ هـ، انظر معجم المؤلفين ٩ / ١٤٣.

يقول: حدَّثني أو أخبرني. والأوْلى أن يقول: أجازَ لي ويجوز أخبرني. لأن ذلك دون المشافهة. وإذا لم يعلم بما فيه بَطلت الإجازة عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما اللّه وصح في قياس قول أبي يوسف رحمه اللّه وأصل ذلك في كِتاب

ذلك معلوماً لمن عليه الحق فقال: أجزت لكَ أن تشهد عليَّ بجميع ما في الكتاب كان صحيحاً فكذا رواية الخبر.

(**ثم المستحبّ في ذلك**) أي في هذا القسم وهو الإجازة أن يقول عند الرواية: أجاز لي وهو العزيمة في الباب. ويجوز أن يقول: أخبرني أو حدثني بطريق الرخصة لوجود الخطاب والمشافهة فيهما وهو يقول: أخبرني أو حدثني بطريق الرخصة لوجود الخطاب والمشافهة فيهما وهو قوله: اجزت لك بخلاف الكتاب والرسالة إذ الخطاب لم يوجد فيهما أصلاً إلا أن ما ذكرنا دون حقيقة القراءة فكانت العزيمة فيه ما قُلنا، هذا هو مختار الشيخ والقاضي الإمام أبي زيد والأصح ما ذكره شمس الأئمة رحمه اللّه: أن الأحوط أن يقول أجاز لي فلان وإن قال: أخبرني فهو جائز أيضاً ولا ينبغي أن يقول: حدثني فإن ذلك يختص بالإسماع ولم يوجد. وقولهم: قد وجد الخطاب فيجوز أن يقول: حدثني، قلنا إنما وجد الخطاب بقوله أجزت لك لا بالحديث والكتاب الذي يرويه فلا يجوز أن يقول: حدَّثني بناء على ذلك الخطاب لأن المقصود منه حدَّثني بالكتاب أو الحديث لا بالإجازة، وعامة الأصوليين والمحدثين ذهبوا إلى امتناع جواز حدَّثني وأخبرني مطلقاً لإشعارِهِما بصريح نُطق الشيخ وهُما من غير نُطق منه كذب بخلاف المقيَّد نحو حدَّثني أو أخبرني إجازة، وهذا بناء على أن الإخبار كالتحديث عندهم كما ذكره صاحب «المعتمد».

وَذهب البعض إلى امتناع المقيد أيضاً احتياطاً، ونُقل عن الأوزاعي أنه خصص الإجازة بقوله: خبَّرنا بالتشديد والقراءة على الشيخ بقوله: أخبرنا، وذكر الحاكم النيسابوري في «معرفة علوم الحديث» أن الذي عليه أكثر مَشايخ الحديث أنه يقول فيما يأخذ من المحدث لفظاً ليس معه غيره حدَّثني فلان، وفيما يأخذه منه لفظاً مع غيره حدَّثني فلان، وفيما قرأه علي المحدث بنفسه أخبرني فلان، وفيما قُرئ عليه وهو حاضر: أخبرنا فلان، وفيما عَرض على المحدث وأجاز له روايته شفاهاً: أنبأني فلان، وفيما كتب إليه ولم يشافهه بالإجازة: كَتب إلي فلان ولا يجوز في الإجازة والمناولة أن يقول: حدَّثنا ولا أخبرنا لأنه إضافة فعل التحديث والإخبار إلى من لم يفعل ذلك ولكن يقول: أجاز لي فلان أو أنبأني إجازةً. والأولى تحرِّي الصدق ومجانبة الكذب بما يمكنه.

وذكر في «رسالة» أبي الوفاء أن في الرواية بالإجازة تقول: أجاز لي فلان بن فلان أن

القاضي إلى القاضي والرَّسائل إن علم ما فيهما شرط لصحة الإشهاد عندهما خلافاً لأبي يوسف وإنما جوَّز ذلك أبو يوسف فيما كان من باب الأسرار في

فلان بن فلان أخبره أو حدثه، أو تقول: أخبرني فلان بن فلان إجازة أن فلان بن فلان أخبره أو حدثه. ولا يتلفظ لشيخه بقال فإن ذلك يكون كذباً عليه فإنه لم يتلفظ له بالإخبار والتحدث.

قوله: (وإذا لم يعلم بما فيه) أي لم يعلم المجاز له في الكتاب فإن كان الكتاب محتملاً للزيادة والنقصان غير مأمون عن التغيير لا يحل له الرواية بالاتفاق وإن كان مأموناً عن التغيير غير محتمل للزيادة والنقصان ينبغي أن لا يحل الرواية ولا يصح الإجازة عند أبي حنيفة ومحمد ويحل ويصح عند أبي يوسف رحمهم اللّه. (واصل ذلك) أي أصل هذا الاختلاف اختلافهم في كتاب القاضي إلى اللّه وكتاب الرسالة فإن علم الشهود بما في الكتاب والرسالة شرط لصحة الإشهاد وهو قول أبي يوسف الأول ثم رجع وقال إذا شهدوا أنه كتابه وخاتمه قبل وإن لم يعرفوا ما فيه وهُو قول ابن أبي ليلى، لأن كتاب القاضي إلى القاضي قد يَشتمل على أشياء لا يعجبهما أن يقف عليها غيرهما ولهذا يختم الكتاب ومعنى الاحتياط قد يحصل إذا شهدا أنه كتابه وخَتْمه فلم يشترط علمهما بما فيه، وهما يقولان لا بد من أن يكون ما هو المقصود معلوماً للشاهد والمقصود ما في الكتاب لا عَيْن الكتاب والخَتْم وكتب الخصومات لا تشتمل على شيء سوى الخصومة فللسر كتاب آخَر على حِدَة فأما ما يبعث على يد الخصم لا يَشتمل إلا على ذكر الخصومة ولفظ الشهادة كذا في المبسوط، وكتاب الرسالة: أن يكتب رسالة ويبعث إلى من يريده ويشهد شاهدين بأن هذه رسالتي إلى فلان فيشترط علم ما في الكتاب عندهما خلافاً لأبي يوسف كذا في بعض الشروح.

قوله: (وإنما جوَّز ذلك) أي الإشهاد بدون علم ما في الكتاب فيما كان من باب الأسرار مثل كتاب القاضي إلى القاضي على ما ذكرنا فلو شرط علم الشهود بما فيه ربما أفشى الشهود بسرِّهم فيتضررون به **(حتى لم يجوز)** أي الإشهاد بدون علم ما في الصكوك لأنها بنيت على الشهرة ولم تشتمل على سِر يكتم من الشهود فشرط علم ما فيها لصحة الإشهاد، وفي نِكاح مختلفات القاضي الغَني رحمه اللّه: أجمعوا في الصك أن الإشهاد لا يصح ما لم يعلم الشَّاهد ما في الكتاب فاحفظ هذه المسألة فإن الناس يعملون بخلاف ذلك فإنهم يشهدون على ما في الصك من غير قراءة الحدود، وذكر في «التقويم والغنيمة» والاختلاف في الصك أيضاً.

العادة، حتى لا يجوز في الصكوك وكذلك المناولة مع الإجازة مثل الإجازة المفردة سَواء فيحتمل أن لا يجوز في هذا الباب ويحتمل الجواز بالضرورة

وقوله: فيحتمل كذا مُتصل بقوله: حتى لم يجوز في الصكوك وقوله: وكذلك المناولة إلى آخره معترض أي يحتمل أن لا تصح الإجازة بغير علم ما في الكتاب عنده أيضاً في باب الحديث كما في الصكوك لانتفاء الضرورة وهي اشتمال الكتاب على الأسرار إذ كتب الأخبار لا تشتمل على سر يخفى من أحد إليه أشار شمس الأئمة[1]، ويحتمل الجواز بالضرورة أي يحتمل أن يجوز الإجازة عنده بغير علم ما في الكتاب كما جاز الإشهاد في كتاب القاضي بالضرورة وهي أن المحدث يحتاج إلى تبليغ ما صح عنده من الأخبار إلى الغير ليتصل الإسناد ويبقى الدين إلى آخر الدهر. وقد ظهر التكاسل والتواني في الناس في أمور الدين وربما لا يتيسر للطالب القراءة على المحدث وفي اشتراط العلم بما في الكتاب نوع تنفير فجوزت الإجازة من غير علم للضرورة كما جوزت مع العلم للضرورة، وذكر أبو عمرو الدمشقي في كتابه: أن الإجازة تستحسن إذا كان المجيز عالماً بما يجيز والمجاز له من أهل العلم لأنها توسع وترخيص يتأهل له أهل العلم لمسيس حاجتهم إليها، وبالغ بعضُهم في ذلك فجعله شرطاً وحكاه أبو العباس الوَليد بن بكر المالكي عن مالك. وقال الحافظ أبو عمر: الصَّحيح أنها لا تجوز إلا لماهر بالصناعة وفي شيء معين لا يشكل إسناده.

قوله: (وكذلك المناولة مع الإجازة مثل الإجازة المفردة) أي المناولة التي وجدت فيها الإجازة مثل الإجازة المفردة في جميع ما تقدم من الأحكام. ولا اعتبار لها بدون الإجازة لأنها التأكيد الإجازة. ولا اعتبار للمؤكد بدون المؤكد. كذا في عامَّة نسخ «أصول الفقه» وذكر في «المعتمد» المناولة أن يُشير الإنسان إلى كتاب يُعرف ما فيه من الأحاديث فيقول لغيره: قد سمعت ما في هذا الكتاب فيكون بذلك محدثاً بأنه سمعه ويَجوز لذلك الغير أن يرويه عنه فيقول: حدثني فلان أو أخبرني فلان وسواء قال: إرْوِه أو لم يقل ذلك، فأما إذا قال له حدِّثْ عني بما في هذا الجزء ولم يقل: قد سمعته فإنه لا يكون محدثاً له به وإنما أجاز له التحدث به عنه فليس له أن يحدث به عنه لأنه يكون بالتحدث كاذباً ولا يصير ذلك مباحاً بإباحته.

وذكر أبو عمرو الدمشقي أن المُناولة على نوعين: أحدهما المناولة المقرونة بالإجازة وهي أعلى أنواع الإجازة على الإطلاق، ولها صُوَر.

---

(١) هو أبو العباس الوليد بن أبي بكر بن مخلّد الغمري، الفقيه المالكي، توفي سنة ٣٩٢هـ، انظر معجم المؤلفين ١٣/ ١٧٠.

....

منها أن يدفع الشيخ إلى الطالب أصل سماعه أو فرعاً مقابلاً به ويقول: هذا سماعي أو روايتي عن فلان فاروه عني أو أجزتُ لك روايته عَني ثم يملكه إياه أو يقول خذه وانْسَخْه وقابِل به ثم رُدّه إليّ أو نحو هذا.

ومنها أن يجيء الطالب إلى الشيخ بكتاب أو جزء من حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يُعيده إليه ويقول له: وقفت على ما فيه وهو حدّثني عن فلان أو روايتي عن شيوخي فيه فاروه عني أو أجزتُ لك روايته عني وقد سمى هذا غير واحد من أئمة الحديث عَرْضاً وقد قلنا إن القراءة على الشيخ تُسمّى عَرْضاً أيضاً إلا أن الأول يسمى عَرْض القراءة وهذا عَرْض المُناولة، وهذه المناولة المقترنة بالإجازة حالة محل السماع عند جماعة جمّة من المحدثين مثل الزهري ورَبيعة ويَحيى بن سَعيد ومالك بن أنس ومُجاهد وأبي الزبير[١] وابْن عيينة وعَلقمة[٢] وإبراهيم والشعبي وقُتادة وأبي العالية وغيرهم. والصحيح أن ذلك غير حالّ محل السماع وأنه منحط عن درجة التحديث لفظاً والإخبار قراءة، قال الحاكم أبو عبد الله: أما فقهاء الإسلام الذين أفتوا في الحلال والحرام يرده سماعاً وبه قال أبو حنيفة والشافعي والأوزاعي والبُويطي والمزني وأحمد بن حنبل وابن المبارك وإسحاق بن راهويه[٣]، قال: وعليه عَهِدنا أئمتنا وإليه نذهب.

ومنها: أن يناول الشيخ الطالب كتابه ويجيز له روايته عنه ثم يُمسكه الشيخ عنده ولا يمكنه منه فهذا يقاعد عما سبق لعدم احتواء الطالب على ما تحمله وغيبته عنه وجاز له رواية ذلك عنه إذا ظفر بالكِتاب أو بما هو مقابل به على وجه يثق معه بموافقته لما تناولته الإجازة على ما هو معتبر في الإجازات المجردة عن المناولة، ثم إن مثل هذه المناولة لا يكاد يظهر لها حصول مَزية على الإجازة من غير مناولة وقد صار غير واحد من الفُقهاء والأُصوليين إلى انه لا تأثير لها ولا فائدة غير أن شيوخ أهل الحديث في القَديم والحديث يرون لذلك مَزية معتبرة.

ومنها: أن يأتي الطالب الشيخ بكتاب أو جزء فيقول: هذا روايتك فناولنيه وأَجز لي

---

(١) هو محمد بن مسلم بن تدرس المكي الحافظ الصدوق مولى حكيم بن حزام القرشي، توفي سنة ١٢٦هـ، انظر تهذيب التهذيب ٩/٤٤٢.

(٢) هو علقمة بن قيس بن عبد الله، انظر تذكرة الحفاظ ١/٤٨.

(٣) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلّد بن راهويه الحنظلي المروزي (١١٦ - ٢٣٨) هـ، انظر حلية الأولياء ٩/٢٣٤-٢٣٨.

وإنما يجوز عنده إذا أَمِن الزيادة والنقصان والأحوط قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ويُحتمل أن يكون قول أبي يوسف مثله أيضاً لأن السنة أصل في الدين وأمرها عظيم وخَطْبُها جسيم. وفي تصحيح الإجازة من غير عِلْم ومَعرفة رَفع الابتلاء وحسم لباب المجاهدة وفتح لباب التقصير والبِدْعة وإنما ذلك نظير

روايته فيجيبه إلى ذلك من غير أن ينظر فيه ويتحقق روايته لجميعه فهذا لا يجوز ولا يصح إلا إذا كان الطالب موثوقاً بخبره ومعرفته فحينئذ جاز الاعتماد عليه في ذلك وكان ذلك إجازة جائزة. قال الخطيب أبو بكر: ولو قال: حدث بما في هذا الكتاب عين إن كان من حديثي مع براءتي مع الغلط والوهم كان ذلك جائزاً حسناً.

والثاني المناولة المجردة عن الإجازة بأن تناوله الكتاب كما تقدم ذكره يقتصر على قوله هذا من حديثي أو من سماعاتي ولا يقول أروه عَني أو أجزت لك روايته عني ونحو ذلك فهذه مناولة مختلفة لا يجوز الرواية بها وعابها غير واحد من الفقهاء والأصوليين على المحدثين الذين أجازوها وسوَّغوا الرواية بها وحكي عن جماعة أنهم صححوها مثل ابن جُريج وأبي نصر بن الصباغ وأبي العباس بن الوليد والقاضي أبي محمد بن خلاد وغيرهم.

قوله: (وإنما يجوز عنده) أي إنما يجوز الرواية من غير علم ما في الكتاب عند أبي يوسف على تقدير ثبوت الجواز إذا كان الكتاب مأموناً عن الزيادة والنقصان فإن عامة الأصوليين جميع أهل الحديث قالوا: إن الرجل إذا سمع على شيخ نسخته من كتاب مَشهور مثل «صحيح البخاري» مثلاً لا يجوز له أن يشير إلى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب فيقول: قد سمعته لان النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف إلا أن يعلم أن النسختين تتفقان فكذا هنا. **(والأحوط كذا)** أي الأقرب إلى الاحتياط أن يقال: لا تصح الإجازة بدون علم ما في الكتاب في قولهم جميعاً كما اختاره بعض المشايخ لأن السنة أصل الدين لبناء أكثر أحكامه عليها **(وخطبها جسيم)** فلا وجه للحكم بصحة تحتمل الإمامة فيها قبل أن تصير مفهومة معلومة. الا ترى أنه لو قرأ عليه المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له أن يروي؟ ففي الإجازة التي هي دون القراءة أوْلى أن لا تجوز، وفي تصحيح الإجازة من غير علم رفع للابتلاء فإن الناس مبتلون بالتعليم والتعلُّم وتحمل المشاق في ذلك من هجر الأخوان والخلاف وقطع الأسفار البعيدة والصبر على مكاره الغربة كما وقعت إليه الإشارة النبوية في قوله عليه السلام «واطلبوا العلْم ولَوْ بالصِّين» فلو جُوِّزت الإجازة بدون علم لرغب الناس عن التعليم اعتماداً على صِحَّة الرواية بدونه.

(وحسم لِباب المجاهدة) أي قطع للجهاد فإن طلب العلم جهاد فإذا تمكن من

سماع الصبي الذي ليس من أهل التحمُّل وذلك أمر يُتبرَّك به لا طريق تقوم به

رواية الحديث بدون العلم تكاسُل في طلبه وانقطع عنه **(وفُتح لباب التقصير والبدعة)** إذ لم ينقل عن السلف مثل هذه الإجازة فتكون بدعة **(وإنما ذلك)** اي ما ذكرنا من الإجازة والمناولة بدون علم نظير سماع الصبي الذي ليس من أهل التحمل بأن يكون جاهلاً به. فأما إذا كان عالماً به فإنه يكون أهلاً للتحمل في الحال والرواية بعد البلوغ على ما مر بيانه، وكأنه جواب عما يقال قد أقدم المشايخ على إجازة من ليس له علم ومعرفة بالرواية عند حُصول العلم وشاع ذلك فيهم فدل ذلك على صحتها على ما سيأتيك بيانه. فقال: **(ذلك نظير سماع الصَّبي الذي ليس بأهل للتحمُّل)** فإنهم قد أحضروا الصبيان مجالس أهل الحديث على وجه التبرُّك فإنهم قوم لا يشقى جليسهم لا على أنه طريق تقوم به الحجة فكذلك هاهنا.

ونبين الآن أنواع الإجازة على ما ذكرها الحافظ أبو عمرو الدمشقي في كتاب «معرفة علوم الحديث» فقال الإجازة أنواع:

أولها: أن يجيز لمعيَّن في معيَّن مثل: إن أجزت لك الكتاب الفلاني أو ما اشتملت عليه فهرستي هذه فهي أعلى أنواع الإجازة المجردة عن المناولة حتى زَعم بعضهم أنه لا خلاف في جوازها إنما الخلاف في غير هذا النوع.

والثاني: أن يجيز لمعيَّن في غير معيَّن مثل أن يقول: أجزت لك أو لكم جميع مسموعاتي أو جميع مروياتي والخلاف في هذا النوع أقوي وأكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجويز الرواية بها أيضاً وإيجاب العمل بما روي بها.

والثالث: أن يجيز لغير معيَّن بوصف العموم مثل أن يقول أجزت للمسلمين أو لكل أحد أو لمن أدرك زماني وما أشبهها وقد تكلم فيه المتأخرون ممن جوَّز أصل الإجازة ثم إن كان ذلك مقيَّداً بوصف حاضر أو نحوه فنو إلى الجواز أقرب. ومن جوَّز ذلك كله أبو بكر الخطيب الحافظ وأبو عبد الله بن منده(١) الحافظ، وأبو العباس عبد الله بن عتاب(٢)، وأبو محمد بن سعيد الأندلس، وجماعة عن المتأخرين، قال أبو عمرو: ولم نر ولم نسمع عن أحد ممن يُقتدى به أنه استعمل هذه الإجازة فروى بها ولا عن الشِّرذمة المتأخرة الذين

---

(١) هو الحافظ أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن منده العبدي الأصفهاني ولد سنة ٣١٠هـ، توفي سنة ٣٩٥هـ، انظر طبقات الحنابلة ٢/١٦٧.

(٢) هو أبو العباس عبد الله بن عتاب بن أحمد بن كثير البصري الأصل الدمشقي ابن الزفتي ٢٢٤ – ٣٢٠هـ، انظر شذرات الذهب ٢/٢٨٥-٢٨٦.

الحجة فكذلك هاهنا وأما مَنْ جلس مجلس السماع وهو يشتغل عنه بنظر في كِتاب غير الذي يقرأ أو يخط بقلم أو يعرض عنه بلهو ولعب أو يَغفل عنه بنَوْم

سوَّغوها والإجازة في أصلها ضعف وتزداد بهذا التوسع والاسترسال ضعافاً كثيراً لا ينبغي احتماله.

والرابع: الإجازة للجمهول أو بالمجهول. مثل أن يقول أجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي وقد اشتركت جماعة في هذا الاسم والنسب أو يقول أجزت لفلان أن يروي عني كتاب السنن وهو يروي جماعة من كتب السنن المعرفة بذلك ثم لا يعيِّن فهذه إجازة فاسدة لا فائدة لها.

والخامس: الإجازة للمعدوم. مثل أن يقول: أجزتُ لمن يولد لفلان واختلف المتأخرون في جوازه. فإن عطف المعدوم على الموجود بأن قال أجزت لفلان ولمن يولد له أو أجزت لكَ ولولدك ولعقبك ما تناسلوا كان ذلك أقرب إلى الجواز، وإن أجيز للمعدوم ابتداء من غير عطف على الموجود فقد وّجَوَّزه قوم بناء على أن الإجازة إذن في الرواية لا مجاز به، والصحيح عدَم الجواز لأن الإجازة في حكم الإخبار حمله بالمجاز فكما لا يصح الإخبار للمعدوم لا يصح الإجازة له ولو قدرنا أيضاً أن الإجازة إذن فلا يصح ذلك للمعدوم أيضاً كما لا يصح الإذن في باب الوكالة للمعدوم لوقوعه في حالة لا يصح فيها المأذن فيه من المأذون له، وهذا أيضاً يوجب بطلان الإجازة للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه قال الخطيب سالت القاضي أبا الطيب الطبري عن الإجازة للطفل الصغير هل يعتبر في حصتها سنّه أو تمييزه كما يعتبر ذلك في صحة سماعه؟ فقال: لا يعتبر ذلك. قال: فقلت له إن بعض أصحابنا قال: لا تصح الإجازة لمن لا يصح سماعه فقال قد يصح أن يجيز للغائب عنه ولا يَصح السماع والدليل على صحتها أن الإجازة إباحة المجيز للمجاز له أن يروي عنه والإباحة تصح للعاقل وغير العاقل قال: وعلى هذا رأينا شيوخنا كافة يجيزون للأطفال الغيب عنهم من غير أن يسألوا عن مبلغ أسنائهم وحال تميزهم ولم نرهم أجازوا لمن لم يكن مولوداً وكأنهم رأوا الطفل أهلاً لتحمل هذا النوع من أنواع تحمل الحديث ليؤدي به بعد حصول أهليته حرصاً على توسيع السبيل إلى بقاء الإسناد.

والسادس: إجازة ما لم يَسمعه المجيز ليرويه المجاز له إذا تحمله المجيز بعد ذلك. والصحيح فيه عدم الجواز لأن الإجازة إخبار ولا يصح الإخبار بما لا خبرة عنده منه وعلى هذا يجب على من يريد أن يروي بالإجازة عن شيخ إجازة له جميع مسموعاته مثلاً أن يروي ما سمعه شيخه قبل الإجازة لا بعدها.

والسابع: إجازة المجاز مثل أن يقول أجزت لك مجازاتي وأجزت لك رواية ما أُجيز

وكَسل فلا ضَبط له ولا أمانة. ونخاف عليه أن يحرم حظه والعياذ بالله ولا تقوم

لي روايته ومنع ذلك بعض من لا يُعتدُّ به من المتأخرين اعتباراً بامتناع توكيل الوكيل بغير إذن الموكل والصحيح الذي عليه العمل أن ذلك جائز.

قوله: (وكذلك) أي وكما لا تحل الرواية بالإجازة لمن لا معرفة له بالمجاز لا تحل الرواية بالسماع لمن جلس مجلس السماع **(وهو يشغل)** أي يغفل عنه بسبب نظر في كتاب غير الذي يقرأ كما حكى شيخنا رحمه الله أن الشيخ الإمام سيف الملة والدين الباخرزي(١) رحمه الله كان يقرأ صحيح البخاري على الشيخ الإمام المحقق جمال الدين المحبوبي(٢) رحمه الله في جماعة وكان مع واحد منهم نُسخة عتيقة ينظر فيه فاشتبه لفظ يوماً فقيل انظروا في تلك النسخة العتيقة فنظروا فإذا هي شرح الطحاوي يستمع صاحبه عليه صحيح البخاري.

(فلا ضَبط له ولا أمانة إلى آخره) قال الشيخ أبو الوفاء عبد الرحيم بن علي في رسالته إن سماع حديث رسول الله ﷺ له شأن عظيم ولمباشرته واقتباسه حرمة قوية فلا يباشر إلا بالتوقير والاحترام ولا يقدم عليه إلا بالتعظيم والإكرام. قال: ولقيت من مشايخي من لا يدخل بيت كتبه والمواضع المعهودة لكتب الحديث إلا بالطهارة ولا بيت في موضع فيه حديث رسول الله ﷺ ورأيت منهم من لا يستجيز من نفسه ومن غيره الضحك المزاح والانبساط والكلام مثلاً بحضرة كتب الحديث وفي مَجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فأما من يجازف ويَستخف بهذا الأمر ويتهاوَن به وقت التحمل والأداء فلا كرامة له ولا يسمع منه حديث رسول الله ﷺ، ولا معنى يكون مكثاراً مهذاراً صاحب هذيان ووقوع في أعراض الناس وغيبة للمسلمين، ولا ممن لا يتمكن من حفظ لسانه من الفحش. وإنما يُسمع الحديث والأثر من شيخ صالح عفيف وقور سكوت إلا عما يعنيه من الكلام ويحتاج إليه مراع للجماعات والجمع كافٍ للسان عما ذكرت ويَعرف ما يخرج من حديثه وكتبه إلى الناس ويعرف صوابه من خطئه ويغلب صوابه على خطئه ويحسن مراعاة عين سماعه والمقابلة وإذا أخطأ ونبه عليه رجع إلى الصواب وإذا كان الخطأ من عنده لا يلحّ ولا يَدَّعي أنه كذا سَمعه دفعاً عن نفسه. قال: وهذا أمر الاحتياط والتنزه فيه أكثر من

---

(١) هو الإمام سيف الدين أبو المعالي سعيد بن المطّر بن سعيد بن علي القائدي الباخرزي نزيل بخارى توفي ٦٥٩هـ، انظر الوافي بالوفيات ١٥ / ٢٦٢.

(٢) هو جمال الدين عبيد الله بن إبراهيم بن أحمد بن عبد الملك المحبوبي العبادي ٥٤٦ - ٦٣٠هـ، انظر الفوائد البهية ص ١٠٨.

الحجة بمثله ولا يتصل الإسناد بخبره إلا مما يقع من ضرورة فإنه عَفْو وصاحبه معذور وإذا صح السماع وَجُب الحفظ إلى وَقت الأداء وذلك نوعان أيضاً تام وما دونه عند المقابلة فالأولى عزيمة مُطلقة والثاني رُخصة انقلبت عزيمة أما الأول

أن يوقف عليه بحال. ومن كان في هذا الأمر أيقَن وأعرف فهو أجبن وأخوف ومن كان فيه أجهل وأغمر فهو فيه أغفل وأجسر.

وذكر أبو عمرو الدمشقي أن اعتبار مجموع ما ذكره أهل الحديث من الشروط في رواة الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاء بها في هذا الزمان فليعتبر من الشروط يحصل به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الأمة في الأسانيد والمجاوزة من انقطاع سلسلتها وليكتفِ في أهلية الشيخ بكونه مسلماً بالغاً عاقلاً غير مُتظاهر بالفسق والسُّخف وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتاً بخط غير متهم وبروايته من أصل مُوافق لأصل شيخه. وذكر عن الحافظ أبي بكر البيهقي أن الأحاديث التي قد صحت أو وقعت بين الصحة والسقم قد دونت وكتبت في الجوامع التي جمعها أئمة الحديث ولا يجوز أن يذهب شيء منها على جَميعهم وإن جاز أن يذهب على بعضهم لضمان صاحب الشريعة حِفظها فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينفرد بروايته، والحجة قائمة بحديثه برواية غيره، القصد من روايته والسماع منه أن يصير الحديث مسلسلاً بحدثنا وأخبرنا. وتبقى هذه الكرامة التي خصت بها هذه الأمة شرفاً لنبينا المصطفى ﷺ.

وقوله: **(إلا ما يقع عن ضَرورة)** استثناء عن قوله يشتغل ويعرض ويغفل من حديث المعنى أي الاشتغال بالنظر والإعراض والغفلة يمنع من صحة الضبط والسماع إلا مقدار ما لا يمكن الاحتراز عن وهو القليل فإنه جعل عفواً لأن مواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع.

قوله: (وإذا صَحَّ السماع) ذكر في طرق السماع قسماً آخر لم يذكره في التقسيم الأول وهو الحفظ إلى وقت الأداء وهو في الحقيقة قسم آخر كما قال شمس الأئمة رحمه الله إلا أن الشيخ جعله من توابع السماع، فقال: وإذا صح السماع أي حصل إما بقراءة المحدث أو بقراءة نفسه عليه أو بالكتاب إليه أو بالرسالة أو بالإجازة أو بالمناولة. **(وَجب حفظ المسموع إلى وقت الأداء)** لأن الغرض من السماع العمل والتبليغ ولا بد لهما من الحفظ **(وذلك)** أي الحفظ نوعان أيضاً كالسماع والتبليغ فإن كل واحد قسمان **(تام)** أي كامل **(وما دون التام عند المقابلة)** به يعين قصوره إنما يظهر إذا قوبل بالقسم الأول الذي

فالحفظ من غير واسطة الخط وهذا فَضْل خُصَّ به رسول اللّه عليه السلام لقوة نور القلبِ استغنى عن الخطِّ وكانوا لا يَكتبون من قبل ثم صارت الكتابة سُنة في الكتابِ والحديث صيانةً للعلم لفقد العِصْمة من النِسيان.

كان موجوداً في ذلك الزمان. فأما في زماننا فالقسم الثاني الذي انقلب عزيمة أقوى من القسم الأول حتى كانت الرواية عن الكتاب أقوى من الرواية عن الحفظ لتمكن الخلل فيه. أما الأول وهو العزيمة المطلقة فالحفظ من وقت السماع إلى وقت الأداء من غير واسطة الخط اي من غيَر احتياج إلى كتابة المسموع خوفاً من النِسيان ومن غير احتياج إلى الرُّجوع إلى كتاب للتذكر بل الحفظ مُستدام إلى وقت الأداء والحفظ بالقلب غاية الكمال لأنه موضع الحفظ ومعدنه.

(**وكانوا لا يكتبون**) أي الصحابة رضي اللّه عنهم لا يكتبون الأخبار بل يحفظونها ويروونها عن ظهر القلب ببركة صحبة النبي ﷺ فلما دنا انقراض عصرهم وبعد زمان النبوة (**صارت الكتابة سنة**) أي طريقة مرضية (**في الكتاب**) أي في كتاب اللّه تعالى والحديث قال إبراهيم النخعي: كانوا يأخذون العلم حفظاً ثم أُبيح لهم الكتابة أي الكتابة لما حدث بهم من الكسل وقد جاء في الحديث «قيِّدوا العِلْم بالكِتاب»[(١)] أي بالكتابة.

وذكر أبو عمرو رحمه اللّه أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا مختلفين في جواز كتابة الحديث فكرهها عُمَر وابن مسعود وزيد بن ثابت وأبو موسى وأبو سعيد الخدري في جماعة آخرين من الصحابة والتابعين وأباحها عليّ وابنه الحسن وأنس وعبد اللّه بن عمرو ابن العاص رضي اللّه عنهم.

فالحجة للفريق الأول ما روى أبو سعيد الخدري رضي اللّه عنه أن النبي ﷺ قال: «لا تكتبوا عني شيئاً إلا القرآن ومن كتب عني شيئاً غير القرآن فلْيَمْحُه»[(٢)] أخرجه مسلم في صحيحه والحجة للفريق الثاني حديث أبي شاة اليمني في التماسه من رسول اللّه ﷺ أن يكتب له شيئاً سمعه من خطبته عام فتح مكة وقوله ﷺ: «اكْتُبوا لأبي شاه»[(٣)] ولعله ﷺ أذن في الكتابة عنه لمن خشي عليه النسيان ونهى عن الكتابة عنه من وثق بحفظه محافظة الاتكال على الكتاب، أو نهى عن كتابة ذلك حين خاف عليهم اختلاط ذلك

---

(١) أخرجه مسلم في الزهد حديث رقم ٣٠٠٤. والإمام أحمد في المسند ٣/١٢.

(٢) أخرجه البخاري في العلم بباب رقم ٣٩. ومسلم في الحج حديث رقم ١٣٥٥ وأبو داود في المناسك حديث رقم ٢٠١٧. والترمذي في العلم حديث رقم ٢٦٦٧.

(٣) وأخرجه أبو داود حديث رقم ٩٠٧. والإمام أحمد في المسند ٤/٧٤.

....

بصحف القرآن وأذن في كتابته حين أمن من ذلك ثم إنه زال ذلك الخلاف وأجمع المسلمون على تسويغ ذلك وإباحته ولولا تدوينه لدرس في الأعصر الآخرة وهو معنى **قوله**: (**صيانة للعلم**) عن الاندراس، وهذا تعليل لقوله صارت الكتابة سُنَّة **وقوله**: (**لفقد العصْمة عن النسيان**) تعليل للمجموع أي صيرورة الكتابة سنة لأجل الصيانة باعتبار فقد العصمة عن النسيان بفوات النبي عليه السلام، **وقوله** (**ثم صارت الكِتابة**) بيان القسم الثاني (**وهذا**) أي الذي نشرع فيه.

وهذا باب الكتابة والخط

وهذا يتصل بما سبق ذكره من باب الضبط وهو نَوعان: ما يكون مُذكراً. وهو الأصل الذي انقلب عزيمةً. وما يكون إماماً لا يَفيد تذكره.

باب الكتابة والخط

وهما واحد (**وهذا**) أي هذا القسم أو هذا الباب يتصل بباب الضبط لأنه قد يكون بالحفظ وقد يكون بالكتابة (**وهو نوعان**) أي الحاصل بالكتابة والخط وهو الكتاب نوعان (**ما يكون مُذَكِراً**) وهو ما يتذكر بالنظر فيه ما كان مسموعاً له وما لم يكن كذلك، لأن المقصود هو الذكر فلا يبالي بعد حصوله بأن حصل بالتكفر أو بالنظر في الكتاب والنسيان الواقع قبل التذكر معفو لأنه لو اعتبر في حق عدم جواز الرواية أدى إلى تعطيل الأخبار والأحاديث كيف والنسيان مركب في الإنسان ولا يمكنه الاحتراز عنه إلا بحرج بَيِّن وذلك مدفوع وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكر وعود إلى ما كان عليه من الحفظ وإذا عاد كما كان فالرواية تكون عن حِفْظٍ تام (**وإنما كان دوام الحفظ لرسول الله ﷺ**) يعني أنه كان مخصوصاً بالحفظ الدائم لقوة نور قلبه ومع ذلك كان النسيان متصوراً في حقه بدليل الاستثناء في قوله عز وجل: ﴿سَنُقرِئُكَ فَلاَ تَنْسَى إلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأعلى:٦-٧]، وقد وقع له عليه السلام تردُّد في قراءة سورة المؤمنين في صلاة الفجر حتى قال لأُبيّ رضي الله عنه «هَلا ذكَّرتني»[١]. وإذا تصور في حقه فكيف لا يتصور في حق غيره؟ قوله تعالى: ﴿سَنُقرِئُكَ فَلاَ تَنْسَى﴾ [الأعلى:٦-٧]، أي نعلمك القرآن ونجعلك قارئاً له فلا تَنسى منه شيئاً إلا ما شاء الله أن ينسخه فيزيل حفظه عن القلوب، وقيل: معناه فلا تنسى إلا أن يريد الله إنسائك فإنه قادر على ما شاء ثم هو لا يُنْسيك وإن كان قادراً عليه كما قال تعالى: ﴿وَلَئِن شِئنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوحَينَا إِلَيكَ﴾ [الإسراء:٨٦]، وهو لم يشأ ذلك فكان هذا من قبيل قولك؛ لأعطينك كل ما سألتك إلا أن أشاء أن أمنعك وأنت لا تريد أن تمنعه. كذا في «التيسير».

---

(١) أخرجه أبو داود بنحوه برقم ٩٠٧، والإمام أحمد في المسند، ٤ / ٧٤.

أما الذي يكون مذكراً فهو حجة سواء كان خطه أو خط رَجُل معروف أو مجهول لأن المقصود هو الذكر والاحتراز عن النسيان غير مُمكن وإنما كانَ دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام مع قوله تعالى: ﴿سَنُقرِئُكَ فَلاَ تَنْسَى إلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأعلى:٦ -٧]، وأما إذا كان الخَط إماماً لا يذكره شيئاً فإن أبا حنيفة كان يقول: لا يحل الرواية بمثله بحال لأن الخط للقلب بمنزلة المرآة للعين والمرآة إذا لم تُفد للعين دركاً كان عدماً فالخط إذا لم يفد للقلب ذكراً كان هدراً وإنما يدخل الخط في ثلاثة فصول: فيما يجد القاضي في ديوانه مما لا

قوله: (وأما إذا كان الخط إماماً لا يذكِّره شيئاً) بان وجد سماعاً مكتوباً بخطه أو بخط أبيه أو بخط رجل معروف ولم يتذكر السماع **(فإن أبو حنيفة رحمه الله لا يجوِّز الرواية بمثْله بحَال)** أي بمثل هذا الخط الذي لا يذكر شيئاً سواء كان خطه أو خط غيره لأن المقصود من الكتاب أن يتذكر إذا نظر فيه لأن الكتاب للقلب كالمرآة للعين وإنما يعتبر المرآة ليحصل الإدراك بالعين وإذا لم يحصل كان وجودها كعدمها فكذا الخَط للتذكُّر بالقلب عند النظر فيه فإذا لم يتذكر كان وجوده كعدمه. ومعنى كون الخط إماماً أن الراوي إذا لم يستفد التذكر به كان اعتماده على الخط لا غير كاعتماد المقتدي على الإمام فكان الخط إمامه دون الحفظ.

وذكر أبو الحسين في «المعتمد» إذا روى الراوي الحديث من كتابه فإن علم أنه قراه على نَهجه أو حدثه به وتذكر ألفاظ قِراءَته ووقتها أو لم يتذكر جازت الرواية والأخذ بها لأنه عالم في الحال بأنه قرأ جميع ما في الكِتاب أو سمعه منه، وإن علم أنه لم يسمع ذلك الكتاب أو يظن ذلك أو يجوز الأمرين تجويزاً على السوية فلا يجوز له روايته لأنه ليس له أن يخبر بما يعلم أنه كاذب فيه أو ظان أو شاك، وإن لم يتذكَّر سماعه لما في الكتاب ولا قراءته ولكن يَغلب على ظنه ذلك لما يرى من خطه فهذا هو الذي ينبغي أن يكون محل الخلاف. فعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجوز له أن يروي ولا يجوز العمل بروايته وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجوز له أن يروي ولا يجوز العمل بروايته وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجوز له الرواية ويجب العمل بها لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعملون على كُتب النبي عليه السلام نحو كتابه لعَمْرو بن حَزْم من غير أن راوياً روى ذلك الكتاب لهم بل عملوا لأجل الخط وأنه منسوب إلى رسول الله ﷺ فجاز مثله لغيرهم.

قوله: (وإنما يدخل الخط في ثلاثة فصول) أي يتحقق الاعتماد على الخط وعدمه

يذكره وما يكون في السنن والأحاديث، وما يكون في الصكوك. وروى بشر بن الوليد عن أبي حنيفة رحمهما اللّه عن أبي يوسف لم يعمل به في ذلك كله. وروي عن أبي يوسف أنه يُعمل به في ديوان القاضي وروى آبن رُستم عن محمد أنه يعمل بالخط في الكل والعزيمة في هذا كله ما قاله أبو حنيفة ولهذا قلت: رواياته الرُّخصة فيما قالا فصارت الكتابة للحفظ عزيمة وبلا حفظ رُخصة والعزيمة واحد والرخصة أنواع:

في ثلاثة مواضع: فيما يجد القاضي في ديوانه من صحيفة فيها شهادة شهود لا يتذكر أنهم شهدوا بذلك أو سجل بخطه من غير أن يتذكر الحادثة.

وما يكون من الأحاديث كما بيَّنا.

وما يكون في الصُّكوك بأن يرى الشاهد خطه في صلك ولا يتذكر الحادثة.

(**والعزيمة**) أي الأصل في هذا كله ما قاله أبو حنيفة رحمه اللّه: إنَّه لا يُعتمد على الخط من غير تذكر لأن الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون إلا بعلم والخط يشبه الخط شبهاً لا يمكن التمييز بينهما. فبصورة الخط لا يستفيد علماً من غير تذكر بل يَقع بالبناء عليه ضَرب شبهة يمكن الاحتراز عنها بالجد في الحفظ فلا يلغو اعتبار تلك الشبهة بنسيانٍ يكون بالتقصير في الحفظ. وما فَسد دين من الأديان إلا بالبناء على الصور دون المعاني، ألا ترى أنا لا نقبل رواية الأخرس وإن كانت له إشارة معقولة لضرب شبهة فيها يقع الاحتراز عنها بغيها فاعتبرناها ولم نعتبر فيما يتصرف لنفسه وعليها فيثبت بها النكاح والطلاق والعتاق لأنه لا يمكن الاحتراز عنها في حقه.

(**والرُّخصة فيما قالاه**) يعني ما قاله أبو حينفة رحمه اللّه وإن كان هو العزيمة إلا أن ما قالاه ليس بفاسد أيضاً بل هو رخصة وللرخصة مجال في هذا الباب فإن اشتراط دوام الحفظ من وقت السماع إلى وقت التبليغ قد سَقط وذلك بطريق الرخصة وكذا الرواية بناء على الكتاب والرسالة والإجازة والمناولة من باب الرخصة. فلما كان للرخصة مدخل في هذا الباب وجب العمل بها (**فصارت الكتابة للحفظ**) أي مع الحفظ أو لأجل الحفظ عزيمة، ويجوز أن تكون اللام للعاقبة أي صارت الكتابة التي عاقبتها الحفظ والتذكر عزيمة، الضمير في بيده في المواضع الثلاثة راجع إلى ما يرجع إليه الضمير في بخطه (**وذلك كله ثلاثة أنواع**) أي جميع ما ذكرنا من الأقسام يوجد في ثلاثة مواضع (**وأما أبو يوسف فقد عمل به**) أي بالخط الذي لا يفيد تذكراً. في ديوان القاضي، الديوان الجريدة من دَون الكتب إذا جمعها لأنها قطع من القراطيس مجموعة، ويُروى أن عمر رضي اللّه عنه

ما يكون بخط موثقاً بيده لا يحتمل تبديلاً وكذلك ما يوجد بخَط معروف لرجل ثقة موثق بيده، وما يكون بخط مجهول. وذلك كله ثلاثة أنواع: في الحديث والصكوك وديوان القاضي. أما أبو يوسف فقد عمل به في ديوان القاضي إذا كان تحتَ يده للأمن عن التزوير وعمل به في الأحاديث إن كان لهذا الشرط وأما إذا لم يكن في يده لم يحل العمل به في الديوان لأن التزوير في بابه غالب لما يتصل بالمظالم وحقوق الناس وأما في باب الحديث فإن العمل به جائز إذا كان خطاً معروفاً لا يُخاف عليه التبديل في غالب العادة ويؤمن فيه الغلَط. لأن التبديل فيه غير متعارف والمحفوظ بيد الأمين مثل المحفوظ بيده. وأما في الصكوك فلا يحل العمل به لأنه تحت يد الخصم إلا أن يكون في يده الشاهد وكذلك قول محمد رحمه الله إلا في الصكوك فإنه جوز العمل به وإن

أول من دوَّن الدواوين أي رتب الجرائد للولاة والقضاة إذا كان تحت يده أي محفوظاً بيده مختوماً بخاتمه سواء كان بخطه أو بخط معروف لأن القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن أن يحفظ كل حادثة ولهذا يكتب وإنما يحصل المقصود بالكتابة إذا جاز له أن يعتمد عليه عن النسيان فإن الإنسان ليس في وسعه التحرُّز عن النسيان فلو لم يجز له الاعتماد على الكتاب عند النسيان أدَّى إلى الحرج وتعطيل أحكام الشرع فإذا كان الكتاب في قمطرة مختوماً بخاتمه محظوظاً بيده أو بيد أمينة فالظاهر أنه حق وأنه لم يصل إليه يد مغيِّرة ولا زائدة فيه والقاضي مأمور باتّباع الظاهر فجاز له العمل به وإن لم يحصل التذكر **(وعمل به)** أي بالخط من غير تذكر في الأحاديث أيضاً إن كان الخط بهذا الشرط وهو أن يكون تحت يده لأن الناس يتفاوتون في التذكر والحفظ فلو شَرطنا لتذكر لصحة الرواية لا محالة أدى إلى تعطيل الأحاديث. **(لأن التزوير في بابه)** أي ديوان القاضي غالب **(لما يتّصل)** أي لاتصاله وما مصدرية يعني ديوان القاضي يتعلق بالمظالم وهي جمع مَظْلمة بكسر اللام وهي ما تطلبه عند الظالم **(وأما في باب الحديث فإن العمل به)** أي بالخط **(جائز)** وإن لم يكن في يده **(إذا كان خطاً معروفاً)** مأموناً عن التبديل والغلط في غالب العادة لأن التبديل فيه غير متعارف لأنه من أمور الدين ولا يعود بتغييره نفع إلى من يغيره فكان المحفوظ منه بيد أمين مثل المحفوظ بيده فيجوز الرواية عنه.

فأما في الصكوك فلا يجب العمل بالخط من غير تذكر لأن الصك تحت يد الخصم فلا يحصل إلا من التبديل والتغيير فيه فلا يحل الشهادة ما لم يتذكر الحادثة حتى لو كان الصك في يد الشاهد جاز له الشهادة أيضاً من غير تذكر لوقوع الأمن حينئذ عن التبديل

لم يكن في يده استحساناً توسعة على الناس إذا أحاط علماً بأنه خطه ولم يلحقه شك وشُبهة ولاغلط في الخط نادرِ بَقي فَصْل وهو ما يحدث بخط أبيه أو بخط رجل معروف في كِتاب معروف فيجوز أن يقول وجدت بِخط أبي أو بخط

كالسجل الذي في يد القاضي (وكذلك قول محمد) أي ومثل قول أبي يوسف قول محمد رحمهما الله في جميع ما ذكرنا إلا في الصكوك فإنه جوَّز العمل فيها بالخط وإن لم يكن الصك في يد الشاهد لأنه لا يجري فيه التبديل والتغيير فإنه لو ثبت يثبت بالخط والخط قلما يشبه الخط لأن الله تعالى كما خلق الأجسام متفاوتة إظهاراً لقدرته خلق الأفعال كذلك فالخط لا يشبه الخط إلا نادراً والنادر لا حُكْم له ولا اعتبار لتوهم التغيير فإن له أثراً يوقف عليه فإذا لم يظهر ذلك جاز الاعتماد عليه.

قوله: (بقي فَصْل) يعني بقي فصل لم يدخل في الأقسام المذكورة وهو أنه إذا وجد كتاباً بخط أبيه أو بخط رجل إلى آخره، قال أبو الوفاء: ونوع من الروايات الوِجادة وتلك طريقة مَسلوكة في الرواية أيضاً. فإذا احتاج إلى رواية شيء في تصنيف لبه ولَيس له فيه سماع وهو موجود في كتاب صحيح أو سماع شيخ ثقة معروف بخطه أو بخط غيره ولكنه سماعه الثابت ويجب أن يرويه عنه أو يورده في كتابه وروايته يقول وجدت في كتاب فلان بخطه وسماعه أن فلان بن فلان أخبره أو حدثه أو وجدت في سماع فلان بن فلان أن فلان بن فلان أخبره أو حدثه، ثم الفرق بين هذا القِسم وبين ما تقدَّم أن ذلك في وجدان سماع نفسه بخطه أو بخط غيره وهذا في وجدان سماع الغَير، وعند بعض أهل الحديث حَلَّ له أن يقول في هذا القسم أخبرنا فلان عن فلان لأن الكتاب إذا كان بخط أبيه أو بخط رجل معروف لا يتخلف عن الكتاب المبعوث إليه ولو بعث إليه كتاباً حلَّ له أن يروي ويقول: أخبرنا فلان فهنا كذلك، والأصح أنه لا يزيد على قوله وجدت بخط أبي أو بخط فلان أو في كتاب فلان ليكون أبعد عن التهمة هكذا في بعض مصنفات الشيخ رحمه الله.

وذكر شمس الأئمة رحمه الله أن الكتب المصنفة التي هي مشهورة في أيدي الناس لا بأس لمن نظر فيها وفهم شيئاً منها وكان متقناً في ذلك أن يقول قال فلان كذا أو مذهب فلان كذا من غير أن يقول: حدثني أو أخبرني لأنها مستفيضة بمنزلة الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وإن لم يسمع منه فلا بأس بذكره على الوجه الذي ذكرنا بعد أن يكون أصلاً معتمداً يؤمن فيه التصحيف والزيادة والنقصان.

وذكر الغزالي رحمه الله في «المستصفى». إذا رأى مكتوباً بخط ثقة أني سمعت عن فلان كذا لا يجوز له أن يروي عنه لأن روايته شهادة عليه بأنه قاله والخط لا يعرفه هذا.

فلان لا يَزيد عليه فأما الخط المجهول فعلى وَجهين إما أن يكون مفرداً وذلك باطل وإما أن يكون مضموماً إلى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة

نعم يجوز أن يقول رأيت مكتوباً في كتاب بخط ظننت أنه خط فلان فإن الخط قد يُشبه الخط أما إذا قال هذا خطي فيقبل قوله ولكن لا يروى عنه ما لم يسلطه على الرواية بصريح قوله أو بقرينة حاله كالجلوس لرواية الحديث، أما إذا قال عَدْل: هذه نسخة صحيحة من نسخ صحيح البخاري مثلاً فرأى فيه حديثاً فليس له أن يروي عنه ولكن هل يلزمه العمل به؟ إن كان مقلداً فعليه أن يسأل المجتهد، وإن كان مجتهداً فقال قوم لا يجوز العمل به ما لم يسمعه وقال قوم إذا علم صحة النسخة بقول عَدْل جاز له العَمل لأن أصحاب رسول الله ﷺ ورضي عنهم كانوا يحملون صحف الصدقات إلى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حاملي الصحف بصحتها دون أن يسمعها كل واحد منه فإن ذلك يُفيد سكون النفس وغلبة الظن وعلى الملة فلا ينبغي أن يروي إلى ما يعلم سماعه أولاً وحفظه وضبطه إلى وقت الأداء بحيث يعلم أن ما أداه هو الذي سمع ولم يتغير منه حرف. فإن شك في شيء فليترك الرواية، فإذا كان في مسموعاته من الزهري مثلاً حديث واحد شك في أنه سمعه من الزهري أم لا لم يجز أن يقول: قال الزهري لأن يقوله: قال الزهري شهادة عليه ولا تجوز إلاّ عن علم فلعله سَمعه من غيره فهو كمن سمع إقراراً ولم يعلم أن المقر زيد أم عمرو لا يجوز له أن يشهد على زيد بل يقول: إنه لو سمع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم أنه لم يسمعه ولكنه التبس عليه عينه فليس له رواية شيء من تلك الأحاديث عنه إذ ما من حديث إلا ويمكن أن يكون هو الذي لم يسمعه، ولو غلب ظنه في حديث أنه سمعه من الزهري لمن تجز الرواية بغلبة الظن، وقال قوم يجوز لأن الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن وهو بعيد لأن الاعتماد في الشهادة على غَلبة الظن يجوز ولكن في حق الحاكم فإنه لا يعلم صدق الشاهد. أما الشاهد فينبغي أن يتحقق لأن تكليفه أن لا يشهد إلا على المعلوم فيما يمكن فيه المشاهدة ممكن، وتكليف الحاكم أن لا يحكم إلا بالصدق محال فكذلك الراوي لا سبيل له إلى معرفة صِدْق الشيخ ولكن له طريق إلى معرفة قوله بالسماع فإذا لم يتحقق ينبغي أن لا يَروي».

قوله: (وأما أن يكون مضموماً إلى جماعة) يحتمل أن يكون معناه أنه وجد سماعه مكتوباً بخط لا يعرف كاتبه في طبقة سماع فإنَّ من دأب أهل الحديث أنهم يكتبون في آخر ما سمعوه من كتاب على شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان أو على الشيخ فلان فلان بن فلان وفلان بن فلان إلى أن يأتوا على أسماء السامعين أجمع فإذا وجد سماعه مكتوباً بخط مجهول مضموماً إلى سماع جماعة حل له أن يروي لانتفاء تهمة التزوير عنه

يقع بها التعريف فيكون كالمعروف والله أعلم وأما طرق التبليغ فقسمان أيضاً عزيمة ورخصة أما العزيمة فالتمسُّك باللفظ المسموع وأما الرخصة فالنقل إلى اللفظ يختاره الناقل وهذا.

لأن الكاتب يخاف في مثله أن المكتوب لو عرض عليهم لأنكروا عليه ولظهر كذبه إذ النسيان وعَدم التذكر على الجماعة نادر فيحترز عنه بخلاف ما إذا وجد مفرداً، ويجوز أن يكون معناه أنه وجد سماعه مكتوباً بخطوط مختلفة مجهولة بأن وجده مكتوباً بخط لا يعرف كاتبه وقد انضم إليه خطوط أُخَر تشهد بصدق ما تضمَنه ذلك الخط. ويؤيد هذا الوجه ما ذكر الشيخ في بعض مصنفاته فيما أظن أن الراوي إذا وجد سماعه مكتوباً مجهولاً مفرداً لا يحل له أن يروي إلا إذا كان مكتوباً بخطوط كثيرة فإنه يحل له أن يروي وإن كانت الخطوط مجهولة لأنهم لا يجتمعون هاهنا على الزور والكذب فقلنا بأنه يحل له أن يروي فأما إذا كان منفرداً فقد تمكنت فيه شبهة فلا يَحل. قال شمس الأئمة رحمه الله: وهذا في الأخبار خاصَّة فأما في الشهادة والقضاء فلا لأن ذلك من مظالم العباد ويُعتبر فيه من الاستقصاء ما لا يعتبر في رواية الإخبار واشتراط العلم منصوص عليه قال تعالى: ﴿إِلاَّ مَن شَهِدَ بِالحَقِّ وَهُم يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف:٨٦]، وقال عليه السلام: «إذا رأيت مثل الشمس فاشْهَد وإلا فدع» (**والنسبة تامة**) أي كتب اسمه واسم أبيه وجده والله أعلم.

باب شرط نقل المتون

قال بعض أهل الحديث لا رخصة في هذا الباب وأظنه اختيار ثَعلب من أئمة اللغة قالوا: لأن النبي ﷺ قال «نضَّر الله امرءاً سَمع مني مقالة فوَعاها كما

باب شرط نقل المتون

المتون جمع مَتْن وهو ما دون الريش من السهم إلى وسطه واستعير هاهنا لنفس الحديث. واعلم أن الإنسان إذا سمع من أحد شعراً مثلاً ثم أنشده كما سمعه يقال: هذا شعْر فلان وإن كان ما يقرؤه لفظه حقيقة لكونه محاكياً ومطابقاً للفظ المسموع منه فكذلك في باب الرواية إذ كان لفظ الراوي محاكياً للفظ الرسول عليه السلام يقال: هذا حديث النبي عليه السلام ونقله بلفظه وإن كان ذلك لفظ الراوي حقيقة. وإن لم يكن لفظه محاكياً للفظ الرسول ﷺ بل كان مطابقاً لمعناه يقال نقله بالمعنى. وعلى هذا الحكم في القرآن وفي كل كلام.

ثم لا خلاف أن نقل الحديث بلفظه أوْلى فأما نقله بالمعنى فقد اختلف فيه فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء وأئمة الحديث إلى القول بجوازه بشرط أن يكون الناقل عارفاً بدلالات الألفاظ واختلاف مواقعها مع شرائط أُخر سنبيِّنها وقال بعض أهل الحَديث: لا يجوز نقله بالمعنى بحال وهو مَذهب عبد الله بن عمر من الصحابة ومحمد بن سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار أبي بكر الرازي من أصحابنا، وتمسكوا في ذلك، بالنص وهو قوله عليه السلام: «نضَّرَ الله أمرءاً سَمع منا مقالةً فوعاها وأداها كما سَمعها» حث على الأداء كما سمع وذلك بمراعاة اللفظ المسموع. ومعنى قوله عليه السلام: «نَضر الله امرءاً» حسن وجهه من حد دخل يعني زاد في جاهه وقدره بين خلقه. ويرى نضَّر بالتشديد أي نعمه.

وبالمعقول وهو أن النقل بالمعنى ربما يُؤدي إلى اختلال معنى الحديث فإن الناس متفاوتون في إدراك معنى اللفظ الواحد كما أشار إليه النبي ﷺ بقوله: «فرُبَّ حامِلِ فقه إلى غَير فقيه ورب حامل فِقه إلى من هو أفقه منه». ولهذا يحمل كل واحد منهم اللفظ

سَمعها» ولأنه ﷺ مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة ولابيان فلا يُؤمن في النقل التبديل والتحريم وقال عامة العلماء لا بأس بذلك في الجملة رُخصة

الواحد على معنى لا يحمله عليه غيره. وقد صادفنا من المتأخرين من يتنبه في آية أو خبر لفوائد لم يتنبه لها أهل الأعصار السالفة من العلماء المحققين فعلمنا انه لا يجب أن يقف السامع على جميع فوائد اللفظ في الحال وإن كان فقيهاً ذكياً مع أنه عليه السلام قد أُوتي جوامع الكلم وكان افصح العرب لساناً وأحسنها بياناً فلو جوَّزنا النقل بالمعنى ربما حصل التفاوت العظيم مع أن الراوي يظن أنه لا تفاوت ولأنه لو جاز تبديل لفظه عليه السلام بلفظ آخر لجاز تبديل لفظ الراوي أيضاً بالطريق الأَوْلى. لأن التغيير في لفظ غير الشارع أيسر منه في لفظ الشارع ولجاز ذلك في الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يُفضي إلى سقوط الكلام الأول. لأن الإنسان وإن اجتهد في تطبيق الترجمة لا يمكنه الاحتراز عن تفاوت وإن قل فإذا توالت هذه التفاوتات كان التفاوت الآخَر تفاوتاً فاحِشاً بحيث لا يبقى بَين الكلام الأول وبين الآخر مناسبة. ونَقل عن أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب[1] أنه كان يَذهب هذا المذهب ويقول إن عامة الألفاظ التي لها نظائر في اللغة إذا تحققتها وجدت كل لفظة منها مختصة بشيء لا يشاركها صاحبتها فيه فمن جوَّز العبارة ببعضها عن البعض لم يسلم عن الزيغ عن المراد والذهاب عنه. ومعنى تخصيص الشيخ إياه بالذكر في قوله: وأظنه أي أظن هذا القول اختيار ثعلب أنه هو المتفرد باستخراج هذا الدليل. والتبديل والتحريف في قوله فلا يُؤمن في النقل التبديل والتحريف بمعنى واحد وهو التغيير. وتَمسُّك الجمهور في تجويزه في الجملة أي في تجويزه في بعض الصور على الخصوص لا في تجويزه على العموم. بما روى يعقوب بن سليمان الليثي عن أبيه عن جده قال أتينا رسول الله ﷺ فقلنا له: بآبائنا وأمهاتنا يا رسول الله إنا لنسمع منك الحديث ولا نقدرُ على تأديته كما سَمعناه منك قال ﷺ: «إذا لم تُحلوا حراماً ولا تحرموا حلالاً وأصبتم المعنى فلا بأس» كذا رأيت بخط الإمام الحافظ أبي رشيد الأصبهاني[2]. وأورده أبو بكر الخطيب البغدادي في كتاب «الكِفاية في معرفة أصول علم الرواية» وباتفاق الصحابة على روايتهم بعض الأوامر والنواهي بألفاظهم. مثل ما روى صَفوان بن عَسَّال المُرادي أن النبي عليه السلام كان يأمُرنا إذا كنا سفراً أن لا نَنْزع خفافَنا ثلاثة أيام ولياليها

---

(١) هو احمد بن يحيى الشيباني مولاهم الكوفي المعروف بأبي العباس توفي سنة ٢٩١هـ، انظر البداية والنهاية ١١/٩٨.

(٢) هو عبد الله بن عمر أبو رشيد الأصبهاني المتوفي سنة ٥٧٤هـ .انظر شذرات الذهب ٤/٢٤٨.

لاتفاق الصحابة على قولهم أمرنا رسول الله عليه السلام بكذا ونَهانا عن كذا ومعروف عن ابن مسعود وغيره قال رسول الله عليه السلام كذا أو نحواً منه قريباً

الحديث[١]. وما روى أبو محذورة رضي الله عنه انه عليه السلام أمره بالترجيع[٢]. وما روى عامر بن سعد عن أبيه قال أمر النبي عليه السلام بقَتْل الوزغ وسَماه فُويسِقاً[٣] وما روى جابر رضي الله عنه أنه عليه السلام نَهى عن المحاقلة والمزابنة ورخص في العَرايا، وما روى أنس رضي الله عنه أنه عليه السلام نَهى عن بيع الثمار حتى تَزْهَى. وما روى أبو هريرة رضي الله عنه ﷺ نَهى عن بيعتين في بيعة صفقة واحدة[٤]. وما روى حكيم بن حزام أو غيره أنه عليه السلام نهى عن بَيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السَّلم في شواهد لها كثيرة لا تحصى فحكوا معاني خطابه عليه السلام من غير قصد إلى لفظه إذ لم يقولوا قال النبي عليه السلام: افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا. وكانوا ينقلون أيضاً الحديث الواحد الذي جرى في مجلس واحد في واقعة معينة بألفاظ مختلفة مثل ما روي في حديث الأعرابي الذي بال في المسجد ودعا بعد الفراغ فقال: اللهم ارحمني ومحمداً ولا ترحم بعدنا أحداً أنه عليه السلام قال له: «لقد تحجَّرت واسعاً»[٥]، وروي لقد ضيقت واسعاً لقد منعت واسعاً. ومثل ما روي في الحديث الذي رواه مُسلم رحم الله امرءاً مكان نضر الله وروى فرُبَ حاملِ فقه لا فقه له مكان غير فقيه ولم ينكر عليهم أحد في جميع ما قلنا فكان ذلك إجماعاً منهم على الجواز.

وبما روي عن ابن مسعود وأنس وغيرهما من الصحابة رضي الله عنهم أنهم كانوا يقولون عند الرواية قال رسول الله ﷺ أو نحواً منه أو قريباً منه ولم ينكر عليهم مُنكر ولا دَفعهم دافع فكان إجماعاً على الجواز أيضاً.

وبانا نعلم بالضرورة أن الصحابة الذين رووا هذه الأخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس وما كانوا يكرّرون عليها في ذلك المجلس بل كما سمعوها تركوها وما ذكروها

---

(١) أخرجه الترمذي في الطهارة حديث رقم ٩٦، وابن ماجه في الطهارة حديث رقم ٤٧٨.

(٢) أخرجه مسلم في الصلاة حديث رقم ٣٧٩، وأبو داود في الصلاة حديث رقم ٥٠٠-٥٠٥، والترمذي في الصلاة حديث رقم ١٩١-١٩٢، وابن ماجه في الأذان حديث رقم ٧٠٨-٧٠٩.

(٣) أخرجه مسلم في السلام حديث رقم ٢٢٣٨، وأبو داود في الأدب حديث رقم ٥٢٦٢، والإمام أحمد في المسند ١/١٧٦.

(٤) أخرجه الترمذي في البيوع حديث رقم ١٢٣١، والإمام أحمد ٢/٧١ و١٧٤.

(٥) أخرجه الترمذي في الطهارة حديث رقم ١٤٧، وأبو داود في الطهارة حديث رقم ٣٨٠، وابن ماجه في الطهارة حديث رقم ٥٢٩، والإمام أحمد في المسند ٢/٢٣٩.

منه. وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال وهذا لأن النظم من السنة غير معجز وإنما النظم لمعناه بخلاف القرآن.

والسنة في هذا الباب أنواع ما يكون محكماً لا يشتبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له، وظاهر يحتمل غير ما ظهر من معناه من عام يحتمل الخصوص أو حقيقة يحتمل المجاز ومُشكل أو مشترك لا يَعمل به إلا بتأويل ومجمل أو

إلا بعد الإعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعدد روايتها على تلك الألفاظ. وبأن الإجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم. وإذا جاز إبدال العربية بالعجمية فلأن يجوز إبدالها بعَربية أخرى أَوْلى إذ التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية أقل مما بينها وبين العجمية. فإن قيل لا نزاع في جواز تَفسيره بالعجمية أو بالعربية إنما النزاع في أنه لو لم يُنقل بلفظه لا يكون حُجة ولم قُلتم بأنه بعد التعبير بلفظ آخر عربي أو عجمي يبقى حجة؟ قلنا لأن سفراء رسول اللّه ﷺ كانوا يُبلِّغون أوامره ونواهيه إلى البلاد بلغاتهم ويُعلِّمونهم الشرع بألسنتهم وقد كان ذلك حجة بالاتفاق. ولقائل أن يقول: جواز التفسير بلغة أخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى لأن في التفسير ضرورة إذا العجمي لا يفهم اللفظ العربي إلا بالتفسير ولا ضرورة في النقل بالمعنى. الا ترى أن تفسير القرآن بجميع اللغات جائز؟ ولم يَجز نَقله بالمعنى بالاتفاق فثبت أن اعتبار النقل بالتفسير لا يَصح. وبأنا نعلم قطعاً أن اللفظ غير مقصود في باب الحديث كالشهادة ولهذا كان النبي عليه السلام يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت إلى اختلاف اللفظ كالشهادة لما كان المقصود فيها المعنى دُون اللفظ صح أداؤها بالمعنى ويعتبر اتفاق الشهود فيه بخلاف القرآن والأذان والتشهد وسائر ما تعبد فيه باللفظ لأن اللفظ فيها مقصود كالمعنى حتى تعلق جواز الصلاة وحُرمة القراءة على الجنب والحائض بالآية المنسوخة فلا يَجوز الإخلال به كما لا يَجوز بالمعني. وهو معنى قول الشيخ وهذا لأن النظم من السنة غير معجز إلى آخره أي إذا لم يكن معجزاً لا يكون مقصوداً.

قوله: (والسُّنة في هذا الباب) أي في النقل بالمعنى. ما يكون محكماً لا يشتبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له إنما فسَّره به إشارة إلى أنه لم يرد به المحكم الذي لا يحتمل النسخ في ذاته إنما أراد به المحكم على التفسير المذكور ونظيره قوله عليه السلام: «مَنْ دَخل دَار أبي سُفيان فهو آمِن» كذا ذكر الشيخ في «شرح التقويم» قال الغزالي رحمه اللّه: إنما جاز النقل بالمعنى عند جماهير الفقهاء إذا كان ظاهراً مفسراً بأن قال قَعد رسول اللّه على رأس الرُكعتين مكان ما رُوي عنه جَلس أو أقام لفظ العِلم مقام المعرفة أو الاستطاعة مكان القدرة أو الحَظْر مقام التحريم ونَحوها.

متشابه وقد يكون مِن جوامع الكَلم التي اختص بها رسول اللّه عليه السلام قال عليه السلام فيما يحكي من اختصاصه: «وأوتيت جوامع الكلم» فهي خمسة أقسام:

أما الأول فلا بأس لمن له بَصر بوجوه اللغة أن ينقله إلى لفظ يؤدي معناه لأنه إذا كان محكماً مفسراً أمن فيه الغلط على أهل العلم بوجوه اللغة فثبت النقل رخصة وتيسيراً وقد ثبت في كتاب اللّه ضرب من الرخصة مع أن النظم معجز قال النبي ﷺ: «أنزل القرآن على سبعة أحرف» وإنما ثبت ذلك ببركة دعوة عليه السلام غير أن ذلك رخصة إسقاط وهذه رخصة تخفيف وتيسير مع

(جَوامع الكلم) هي الألفاظ اليسيرة التي تجمع المعاني الكَثيرة والأحكام المختلفة واختصَّ بها رَسول اللّه ﷺ فقد رُويَ أنه قال: «فضلت بست أعطيت جوامع الكلم ونُصرت بالرُّعب وأُحلت لي الغنائم وجُعلت لي الأرض مسجداً وطُهوراً وأرسلت إلى الخلق كافة وخُتم بي النبيُّون»[١] وإنما ثبت ذلك أي الترخص ببركة دعوة النبي عليه السلام أي دعائه وهو ما روي عن النبي عليه السلام أنه قال لأبيٍّ رضي اللّه عنه. يا أُبي أرسل إلي أن اقرأ القرآن على حَرْف فرددت ان هوِّن على أمتي فرد إلى الثانية اقرأه على حرف فرددت أن هوِّن على أمتي فرد إلى الثالثة اقرأه على سَبْعة أحرف[٢] وتمام الحَديث في «المصابيح» غير أن ذلك أي الترخص الذي ثبت في كتاب اللّه تعالى رخصة إسقاط أي رخصة لازمة وهي التي لم تبق العزيمة فيها مشروعة مثل رخصة العصر للمسافر ورخصة المسح للابس الخُف فلم يبق لزوم رعاية النظم المنزل أو لا مشروعاً ولم تبق له أولوية بل ساوى الأحرف الباقية في القرآنية وإحراز الثواب وسائر الأحكام لا أن يكون أحد الأحرف أصلاً والباقي رخصة (وهذه) أي الرخصة الثابتة في نَقْل الحديث رخصة تيسير وتخفيف حتى كان العمل بالعزيمة وهو النقل باللفظ المسموع أَوْلى من النقل بالمعنى بالاتفاق كأولوية الصوم في حق المسافر من الإفطار وأولوية الصبر على القتل في حق المكرَه على الكُفر من إجراء كلمة الكفر.

وأما القسم الثاني وهو ما كان ظاهراً يحتمل غير ما ظهر من معناه فلا رخصة فيه أي لا يجوز نقله بالمعنى إلا لمن جمع بين العِلْمين اللغة والفقه. من خُصوص أو مجاز بيان

---

(١) أخرجه مسلم في المساجد حديث رقم ٥٢٣، والترمذي في السير حديث رقم ١٥٥٣.

(٢) أخرجه مسلم في صلاة المسافرين حديث رقم ٨٢٠، وأبو داود في الصلاة حديث رقم ١٤٧٨، والإمام أحمد في المسند ٥/١٢٧.

قيام الأصل على نحو ما مر تقسيمه في باب العزيمة والرخصة. وأما القسم الثاني فلا رُخصة فيه إلا لمن حوى إلى علم اللغة فقه الشريعة والعِلم بطريق الاجتهاد لأنه إذا لم يكن كذلك لا يُؤَمن عليه أن ينقله إلى ما لا يحتمل ما احتمله اللفظ المنقول من خصوص أو مجاز ولعل المحتمل هو المراد ولعله يزيده عموماً فيخل بمعانيه فقهاً وشريعةً.

لما احتمله اللفظ يَعني إذا لم يكن فقيهاً ربما ينقله إلى عبارة لا تكون في احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الأولى بأن يضم إليها من المؤكدات ما يقطع احتمال الخصوص إن كانت عامة والمجاز إن كانت حقيقة ولعل المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم. مثاله قوله عليه السلام: «من بدَّل دينَه فاقتلوه»(١) فموجبه العُموم لأن كلمة «مَن» تتناول الذكر والأنثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمله وهو الخصوص إذ الأنثى والصغير ليسا بمُرادين منه لما عرف فلو لم يكن للناقِل معرفة بالفقه ربما ينقله بلفظ لم يَبْق فيه احتمال الخصوص بأن قال مثلاً: كل من ارتد فاقتلوه ذكراً كان أو أنثى وحينئذ يَفْسد المعنى. وقوله عليه السلام: «لا وُضوء لمن لم يسم» فإن موجبه وحقيقته نفي الجواز ومحتمله نفي الفضيلة والمحتمل هو المراد لدلائل دلَّت عليه فلو لم يكن الناقل بالمعنى فقيهاً ربما ينقله بلفظ لا يبقى فيه هذا الاحتمال بأن قال مثلاً لا يجوز وضوء من لم يسم فيتغير الحكم ويَفْسد المعنى. ولعله أي الناقل يريده عموماً بأن يذكر جمع الكثرة مقام جمع القلة أو يذكر لفظ الجماعة مكان الطائفة أو يذكر لفظ الجنس مقام العام صفة ومعنى.

وأما القسم الثالث وهو المشكل والمشترك فلا يخل نقله بالمعنى لما ذُكر في الكتاب وذلك مثل قوله عليه السلام: «الطَّلاق بالرِّجال» فإن معناه إيجاد الطلاق أو استبار الطلاق فكان بمنزلة المشترك ومثل قوله عليه السلام: «المُتبايِعان بالخِيار ما لم يَفْتَرِقا»(٢) فإن التفرق اسم مشترك يحتمل التفرق في القول والبدن كذا رأيت بخط شَيخي رحمه الله.

---

(١) أخرجه البخاري في الجهاد باب رقم ١٤٩، والترمذي في الحدود حديث رقم ١٤٥٨، وابو داود في الحدود حديث رقم ٤٣٥١، وابن ماجه في الحدود حديث رقم ٢٥٣٥، والإمام احمد (٢/٧ و٢٨٢.

(٢) أخرجه البخاري في البيوع باب رقم ٣٢، ومسلم في البيوع حديث رقم ٤٥، والنسائي في البيوع باب رقم ٩.

وأما القسم الثالث فلا يُخل فيه النقل لأنه لا يفهم معناه إلا بتأويل وتأويله على غيره ليس بحجة. وأما الرابع فلا يتصور فيه النقل لما مَرَّ أن المجمل ما لا يفهم مُراده إلا بالتفسير والمتشابه ما انسدّ علينا باب دركه وابتُلينا بالكف عنه. وأما الخامس فإنه لا يؤمن فيه الغلط لإحاطة الجوامع بمعانٍ قد يقصر عنها عقول ذوي الألباب وكل مكلف بما في وسعه وذلك مثل قول النبي عليه السلام: «الخراج بالضمان» وذلك أكثر من أن يحصى ويُعد. ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها لكن هذا أحوط الوجهين عندنا والله أعلم بالصواب.

قوله: (وأما القسم الخامس) وهو جَوامع الكلِم. فلا يُؤمن فيه أي في نقله بالمعنى الغَلط لإحاطة الجوامع بكذا فلا يخل نقله بالمعنى وكل مكلف بما وسعه كأنه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة لا لفظها ولا يمكن دَرْك مَعاني جَوامع الكلم ينبغي أن لا يجب نقله فقال إن لم يقدر على درك المعاني فهو قادر على تبليغ اللفظ فكلف بما كان في وُسْعه. وذلك مثل قوله عليه السلام والخَراج بالضَّمان»[١] أي غلة العبد المشترى الحاصلة قبل الرد بالعَيب طيبة للمشتري لأنه لو هلك قبل الرد هَلك من ماله كذا في لبات الغربيين. وفي الفائق كل ما خرج من شيء فهو خَراجُه فخراج الشجر ثَمره وخراج الحيوان درّه ونَسْله. قوله عليه السلام: «الغُرْم بإزاء الغُنم» «العَجماء جُبار»[٢] «ولا ضرر ولا إضرار في الإسلام»[٣]، والبيِّنة على المُدَّعي واليمين على من أنكر» ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها يعني إن كانت الكلمة الجامعة ظاهرة المعنى يجوز نقلها بالمعنى عندهم كما يجوز نقل سائر الظواهر ولكن بالشرط الذي ذكرنا في الظاهر وهو أن يكون جامعاً لعلم اللغة وفقْه الشريعة. لأنه إذا كان كذلك يُؤْمن في نقله عن زيادة أو نقصان يخل بمعنى الكلام كما بينا في الظاهر.

(لكن هذا) أي عدم الجواز الذي دل عليه فَحوى الكلام أحوط الوجهين وهما الجواز وعَدَم الجواز لما ذكر في الكتاب. قال شمس الأئمة رحمه الله: والأصح عندي أنه

---

(١) أخرجه الترمذي في البيوع حديث رقم ١٢٨٥-١٢٨٦، وأبو داود في الإجازة حديث رقم ٣٥٠٨-٣٥١٠، والإمام أحمد في المسند ٦/٤٨.

(٢) أخرجه مسلم في الحدود حديث رقم ١٧١٠، والترمذي في الزكاة حديث رقم ٦٤٢، وأبو داود في الديات حديث رقم ٤٥٩٣، وابن ماجه حديث رقم ٢٦٧٣، والإمام أحمد في المسند ٢/٢٢٨.

(٣) أخرجه ابن ماجه في الأحكام حديث رقم ٢٣٤٠، وابن ماجه عن ابن عباس حديث رقم ٢٣٤١، و الإمام أحمد في المسند ٥/٣٢٧.

....

لا يجوز ذلك لأن النبي عليه السلام كان مخصوصاً بهذا النَّظم على ما روي أنه قال: «أوتيت جَوامع الكلم» أي خصصت بها فلا يَقدر أحد بعده على ما كان هو مخصوصاً به ولكن كل مكلف بما في وسعه وفي وُسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤدياً إلى غيره ما سمعه منه بيقين وإذا نقله إلى عبارته لم نأمن القصور في المعنى المطلوب به ونتيقن بالقصور في النظم الذي هو من جوامع الكلم وكان هذا النوع هو مُراد رسول الله ﷺ بقوله: ثم أدَّاها كما سمعها، وبما ذكرنا خرج الجواب عما قالوا: إن النبي عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف لأنا لم نُجوز النقل في الجوامع ولا فيما لا يُؤمن فيه عن التحريف والتبديل إنما جوزناه فيما لا يَحتمل إلا وجهاً واحداً بشرط أن يكون الناقل عالماً بأوضاع الكلام أو فيما له معنى ظاهر بشرط أن يكون الناقل جامعاً بين العربية والفقه وإذا كان كذلك يؤمن فيه عن التحريف والتبديل عادة وهو مَعنى قول الشيخ وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال.

وأما الحديث فلا تمسُّك لهم فيه لأن الأداء كما سمع ليس بمقتصر على نقل المعنى أيضاً فإن الشاهد أو المترجم إذا أدى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال إنه أدَّى كما سمع وإن كان الأداء بلفظ آخر ولئن سلمنا أن التأدية حسب ما سمع إنما يكون باللفظ في هذه الصورة لرجوع الضمائر إلى المقابلة فلا نُسلم أن فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لأنه عليه السلام دعا لمن حفظ اللفظ ويدل ذلك على أنه مرغوب فيه لا على أنه واجب ونحن نقول بالأولوية والله أعلم.

باب تقسيم الخبر من طريق المعنى

وهو خَمسة أقسام ما هو صدْق لا شُبهة فيه وهو خَبر الرسول عليه السلام وذلك هو المُتواتر منه، وقسم فيه شُبهة وهو المشهور وقِسم محتمل ترجح جانب صدقه وهو ما مرّ من أخبار الآحاد وقِسم محتمل عارَض دليل رَجحان الصدق منه ما أوجب وقفه فلم تقم به الحجة وذلك مثل ما سبق من أنواع ما يسقط به خبر الواحد. والقسم الخامس الخبر المطعون الذي ردَّه السلف وأنكروه. وهذا القِسم نَوعان نوع لحقه الطَّعن والنكير من رَاوي الحديث ونوع آخر ما لحقه ذلك من جهة غير الراوي. وهذا.

باب تقسيم الخبر من حيث المعنى

قسم الخبَر في أول باب بيان القِسم الرابع على قسمين: قِسم يَرجع إلى نفس الخبر وقسم يرجع إلى معناه وقد فرغ من بيان القسم الأول وما يتعلق به فشرع في بيان القسم الثاني. وإنما كان هذا التقسيم راجعاً إلى المعنى لأن التفاوت بين هذه الأقسام باعتبار اختلاف درجاتها في القوة لا باعتبار اللفظ ودلالته على المعنى إذ المتواتر والمشهور وسائر الأقسام في الدلالة على المعنى سواء ولا شك أن القوة أمر معنوي لا صُوري.

قوله: (وقِسْم محتمل عارض دليل رَجحان الصدق منه ما أوجب وقفه) اي عارض كونه حجة موجبة للعمل ما يوجب كونه غير حجة ويمنعه عن إيجاب العمل ويجب فيه التوقف مثل خبر الفاسق ونحوه.

باب ما يلحقه النكير من قبل الراوي

وهذا النوع أربعة أقسام: ما أنكره صَريحاً، والثاني أن يَعمل بخلافه قبل أن يبلغه أو بعدما بلغه، أو لا يعرف تاريخه والقسم الثالث أن يعني بعض ما احتمله الحديث من تَأويل أو تخصيص والرابع أن يمتنع عن العمل به. أما إذا أنكر المروي عنه الرواية فقد اختَلف فيه السلف فقال بعضهم لا يسقط العمل

باب ما يلحقه النكير من قبل راويه

النكير اسم للإنكار أي يلحقه إنكار من قبل المروي عنه ويسمى راوياً باعتبار نقله الحديث عن النبي عليه السلام أو عن غيره ومن قبل عينه باعتبار نقل السامع عنه. وفي الصحاح: النكير والإنكار تغيير المنكر فكان المروي عنه بالطعن والتكذيب يُغير المنكر الذي ارتكبه الراوي على زعمه.

قوله: (أما إذا أنكر المروي عنه الرواية فقد اختلف السَّلف فيه) ذكر الاختلاف في هذا الفصل مطلقاً وهو على وجهين. إما ان انكره المروي عنه إنكار جاحد مكذب بان قال: ما رويتُ لك هذا الحديث قط أو كذبت علي أو أنكره إنكار متوقف بان قال: لا أذكر أني رويت لك هذا الحديث أو لا أعرفه ونحو ذلك. ففي الوجه الأول يسقط العمل به بلا خلاف لأن كل واحد من الأصل والفرع مُكذِّب للآخَر فلا بد من كذب واحد غير مُعيَّن وهو موجب للقدح في الحديث ولكن لا يَقدح ذلك في عدالتهما للتيقن بعدالة كل واحد ووُقوع الشك في زوالها فلا يُترك اليقين بالشك كبينتين متكافئتين متعارضتين لم تقبلا ولم تسقط عَدالتهما وفائدته تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نُسخ الأصول. وَذكر في «القَواطع» إذا جَحد المروي عنه وكَذب بالحديث سَقط الحديث هكذا ذكره الأصحاب وأقول يَجوز أن لا يسقط لأنه قال ما قال بحسب ظنه وإن قال ما رويتُه اصلاً فيعاوضه قول الراوي إنه سمعه منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز أن يكون المروي عَنه رواه ثم نَسيه فلا تسقط رواية الراوي بعد أن يكون ثقة. وأما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ أبو الحسن الكَرْخي وجماعة من أصحابنا وأحمد بن

به وقال بعضهم ليسقط العمل به وهذا أشبه وقد قيل: إن قول أبي يُوسف أن يسقط الاحتجاج به وقال محمد رحمه اللّه لا يَسقط وهو فرع اختلافهما في شاهدين شُهداء على القاضي بقَية وهو لا يذكرها فقال أبو يوسف رحمه اللّه: لا تقبل، وقال محمد تُقبل: أما من قبله فقد احتج بما روي في حديث ذي اليدين أن النبي عليه السلام لم يَقبل خبره حيث قال: أقُصرت الصلاة أم نَسيتَها؟ فقال: كل ذلك لم يكن. فقد قال بَعض ذلك قد كانَ وقال لأبي بكر وعُمَر: أحق ما يقول ذو اليدين فقالا: نعم فقبل شهادتهما على نفسه بما لم يَذْكر ولأن النسيان محتمل من المَروي عنه بخلاف الشهادة لأنها لا تصح إلا بتحميل الأصول فلذلك بطلت بإنكارهم والحجة للقول الثاني ما رُوي عن عمار بن ياسر أنه قال لعمر أما تذكر حيثما كنا في إبل فأجنبت فتمعَّكت في التراب فذكرت

حنبل في رواية عنه إلى أن العمل يسقط به كما في الوجه الأول وهو مُختار القاضي الإمام والشيخين وبَعض المتكلمين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين إلى أنه لا يسقط العمل به كما لم يُنكر.

وما قيل أن على قياس قول علمائنا أن لا يَبطل الخبر بإنكار رَاوي الأصل وعلى قول زفر يبطل بناء على أن زوج المعتدة لو قال أخبرتني أن عدتها قد انقضت وقد أنكرت المرأة الإخبار فعندنا يجوز العمل به بعد إنكارها حتى يحل له التزوج بأختها وأربع سواها عند زُفر رحمه اللّه لا يبقى معمولاً به إلا في حقها حتى حلَّ له نكاح الأخت والأربع ولم يحل لها التزوج بزوج آخر غير صحيح لأن جواز نكاح الأخت والأربع له باعتبار ظهور انقضاء العدَّة في حقه بقوله لكونه أميناً في الإخبار عن أمر بينَه وبَيْن ربه لا لاتصال الخبر بها وإسناده إليها ولهذا لو قال انقضت عدّتها ولم يضف الخبر إليها كان الحكم كذلك في الصحيح من الجواب كذا قال شمس الأئمة رحمه اللّه. واحتج من قبله بما روى أبو هريرة رَضي اللّه عنه أن النبي ﷺ صَلى بنا صلاة العصر فسلَّم في ركعتين فقام إلى خشبة مَعروضة في المسجد فاتكأ عليها كأنه غضبان وفي القوم أبو بكر وعُمَر فهاباه إن كلماه وفي القوم رجل في يديه طول يقال له ذو اليدين قال: يا رسول اللّه أقصرت الصلاة أم نسيت؟ فقال: كلُّ ذلك لم يَكُن. فقال: قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس فقال: أحق مايقوله ذو اليدين؟ فقالا: نَعم فقام وأتم صلاته أربع ركعات والاستدلال به أن النبي عليه السلام رَدَّ حديث ذي اليدين ثم لم يَرتدَّ حديثه حتى عمل بقول الناس أو بقول أبي بكر وعمر رضي اللّه عنهما بناء على خبره فلو لم يبقَ حجة بعد الرد لما عمل به عليه السلام

ذلك لرسول الله عليه السلام فقال: إنما كان يكفيك ضَربتان. فلم يذكره عُمَر فلم يقبل خبره مع عدالته وفضله ولأنا قد بينا أن خبر الواحِد يَرد بتكذيب العادة فتكذيب الراوي وعليه مداره أَولى وحديث ذي اليدين لَيس بحُجة لأن النبي عليه السلام ذكره فعَمل بذِكْره وعِلْمه وهو الظاهِر من حاله فما كان يقر على

هكذا ذكر في نسخة من أصول الفقه وأظنها للشيخ. قال الواقدي(١): اسم ذي اليدين عَمْرو بن عَبْد ود. وقيل: اسمه عَبد عمرو بن بَصْلة. وقيل: اسمه ذو الشمالين استشهد يوم بدر. وقال العتبي ذو الشمالين الذي استشهد يوم بدر غَير ذي اليدين واسم ذو اليدين عمير بن عبد عمر.

وقال العتبي سُمي بذلك لأنه كان يعمل بيديه جميعاً. وقيل لقبه الخِرباق. وبأن حال كل واحد منهما محتملة فإن حال المدعي. يحتمل السَّهو والغلط وحال المنكر يَحتمل النسيان والغفلة إذ النسيان قد يروى شيئاً لغيره ثم ينسى بعد مدة فلا يتذكَّر، أصلاً وكل واحد منهما عَدْل ثقة.فكان مصدقاً في حق نفسه ولا يبطل ما ترجح من جهة الصدق في خَبر الراوي بعدالته بنسيان الآخر كما لا يَبطل بموته وجنونه فحل للراوي الرواية. وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فإن الأصل إذا أنكر لا يَحل للفرع الشهادة لأن مبناها على التحميل فإذا أنكر الأصل سقط التحميل وبقي العلم فلا يحل له الشهادة فأما الرواية فمبينة على السماع دون التحميل الا ترى أنه لو سمع الحديث ولم يتحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حَلٌ للسامِع الرواية عنه فإذا أنكرها والمدَّعي مصدق في حق نفسه بقي السماع فحل له الرواية كذا في «شَرْح التقويم» واحتج من رده بما رُوي عن عمار بن ياسر أنه قال لعمر رضي الله عنهما وكان لا يرى التيمم للجنب: أما تذكر إذ كُنا في إبل يعني إبل الصدقة وفي بعض الروايات في سَرية فأجنبت فتمعكت في التراب أي تمرغت فصليت فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: إنما يكفيك أن تضرب بيديك الأرض ثم تَمسح بهما وجهك وذِراعيك(٢) فلم يرفع عمر رضي الله عنه راسه ولم يقبل روايته مع أنه كان عَدلاً لأنه روى عنه شهود الحادثة ولم يتذكَّر هو ما رواه وكان لا يرى التيمم للجنب بعد ذلك. وبأن بتكذيب العادة يرد الحديث بأن كان الخبر غريباً في حادثة مشهورة

---

(١) هو ابو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، ولد سنة ١٣٠هـ وتوفي سنة ٢٠٧هـ، انظر البداية والنهاية ١٠/٢٦١.

(٢) اخرجه مسلم في الحيض حديث رقم ٣٦٨، وابو داود في الطهارة حديث رقم ٣٢١ و٣٢٢، وابن ماجه في الطهارة حديث رقم ٥٦٩، والإمام احمد في المسند ٤/٢٦٣ .

الخطأ والحاكي يحتمل النِسيان بأن سمع غيره فنَسِيه وهما في الاحتمال على

فبتكذيب الراوي أوْلى لأن تكذيبه أدل على الوَهن من تكذيب العادة لأنه يدور عليه وهو تكذيب صريحاً وذلك تكذيب دلالة والصريح راجح على الدلالة. وحَقيقة المعنى فيه أن الخبر إنما يكون حُجة معمولاً به بالاتصال بالرَّسول ﷺ وبإنكار الراوي ينقطع الاتصال لأن إنكاره حجة في حقه فينتفي به رواية الحديث أو يصير هو مناقضاً بإنكاره ومع التناقض لا تثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة. وبأنه إذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلاً ورواية المغفل لا تُقبل. وبأن أكثر ما في الباب أن يصدق كل واحد منهما في حق نفسه فيحل للراوي أن يعمل به ولا يحل لغيره لتحقيق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه. وأما حديث ذي اليدين فليس بحجة لأنه محمول على أن النبي عليه السلم تذكر أنه ترك الشفع من الصلاة لأنه معصوم عن التقرير على الخطأ يعمل بعلمه لا بإخبار أحد. الا يرى أنه لو لم يتذكر واحد بقولهما لكان هذا تقليداً منه فإنه لما لم يتذكر لا يحصل له العلم والعمل بدون العلم بناء على قول الغير تقليد وتقليده للأنبياء غير جائز فكيف يجوز لغير الأنبياء؟ أو تذكر غفلته عن حاله لشغل قلب اعترض فيعرف عن غيره. وعلى هذا يجوز أن يقال في الخبر: إن راوي الأصل ينظر في نفسه فإن كان رأيه يميل إلى غلبة نسيان أو كانت عادته ذلك في محفوظاته قبل رواية غيره عنه وإن كان رأيه يميل إلى جهله أصلاً بذلك الخبر ردَّه وقلما ينسى الإنسان شيئاً ضبطه نسياناً لا يتذكر بالتذكير والأمور تبنى على الظواهر لا على النوادر كذا في «التقويم».

قوله: (والحاكي يحتمل النسيان) جَواب عن قولهم النِسيان مُحتمل من المروي عنه يعني كما يتوهم نِسيان الأصل بعد المعرفة يتوهم نسيان الفَرع وغلطه فإن الإنسان قد يسمع حديثاً فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه ويظن أنه سمعه من فلان وقد سمعه من غيره وإذا كان كذلك يثبت المعارضة لتساويهما في الاحتمال فلم يثبت أحدهما، يدل عليه أن الإنسان كما يعلم بسماعه عن أمر يقين يعلم بتركه الرواية عن سبب يقين فلا فرق بينهما بوجه كذا في «التقويم» أيضاً. لكن هذا إنما يستقيم فيما إذا كان إنكار الأصل إنكار جحود والخصوم قد سلموا فيه أنه مردود فأما إذا كان إنكاره إنكار متوقف وهو الذي وقع التنازع فيه فلا يستقيم، لأن الفرع عَدْل جازم بروايته عن الأصل، والأصل ليس بمكذب له لأنه يقول: لا أدري فلا يكون الاحتمال في الفرع مثل الاحتمال في الأصل بل الاحتمال في الأصل أقوى فلا يتحقق المعاوضة فوجب قَبول رواية الفرع حينئذ لحُصول غَلبة الظَن بصِدْقه وسلامته عن المعارضة. وذكر في «المحصول» في هذه المسألة أن

السواء ومثال ذلك حديث ربيعة عن سهيل بن أبي صالح في الشاهدين واليمين أن سهيلاً سئل عن رواية ربيعة عنه فلم يعرفه وكان يقول حدثني ربيعة عني ومثل حديث عائشة رضي اللّه عنها عن النبي عليه السلام: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها نكاحها باطل» رواه سليمان بن موسى عن الزهري وسأل

راوي الفَرْع إما أن يكون جازماً بالرواية أو لا يكون فإن كان جازماً فالأصل إما أن يكون جازماً بالإنكار أو لا يكون فإن كان الأول فقد تعارضا فلا يُقبل الحديث وإن كان الثاني فإما أن يقول: الأغلب على الظن أني رويته أو الأغلب أني ما رويته أو الأمران على السواء أو لا يقول شيئاً من ذلك ويُشبه أن يكون الخبر مقبولاً في كل هذه الأقسام لكون الفرع جازماً. وإن كان الفرع غير جازم بل يَقول: أظن أني سمعته منك فإن جزم الأصل يأبى ما رويته لكل تعيّن الرد. وإن قال: أظن أني ما رويته لك تعارضا والأصل العدم. وإن ذهب إلى سائر الأقسام فالأشبه قبوله، والضابط أنه إذا كان قول الأصل معادلاً لقولِ الفرع تعارضا وإذا ترجح احدهما على الآخر فالمعتبر هو الراجح.

قوله: (ومثال ذلك) أي مثال الحديث الذي أنكره المروي عنه حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رضي اللّه عنه أن النبي ﷺ قَضى بشاهد ويمين فإن عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال: لقيت سهيلاً فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يَعرفه وكان يقول بعد ذلك حَدثني ربيعة عَنّي. فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث لانقطاعه بإنكار سُهيل وتمسك به بعض من قبل هذا النوع فقال لما قال سهيل حدثني ربيعة عني وشاع وذاع ذلك بين أهل العلم ولم ينكر عليه أحد فكان ذلك إجماعاً منهم على قبوله وهذا فاسد لأنه ليس فيه مايدل على وجوب العَمل به. غايته أنه يدل على جواز أن يقول الأصل بعد النسيان حدثني الفرع عني وهو لا يَستلزم وجوب العمل به ولا جوازه.

قوله: (ومثل حديث عائشة) رَوى سليمان بن موسى لعبد الملك بن جريج عن محمد بن شهاب الزهري عن عروة عن عائشة رضي اللّه عنها عن النبي ﷺ أنه قال: «أيما امرأة نكحت نَفسها بغير إذن وليها فنكاحُها باطل» [(١)] الحديث فذكر ابن جريج أنه سأل عنه ابن شهاب فلم يعرفه كذا ذكره يَحيى بن معين عن ابن أبي علية عن ابن جريج. فلما ردَّه المروي عنه وهو الزهري لم تقم به الحجة عند أبي حنيفة وأبي يوسف. ويجوز أن

---

(١) اخرجه أبو داود في النكاح حديث رقم ٢٠٨٣، والترمذي في النكاح حديث رقم ١١٠٢، وابن ماجه في النكاح حديث رقم ١٨٧٩ والإمام أحمد في المسند ٦/٦٦.

ابن جريج عن الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يُقم به الحجة عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله ومثال ذلك أن أبا يوسف أنكر مسائل على محمد حكاها عنه في الجامع الصغير فلم يقبل شهادته على نفسه حين لم يذكر وصحح ذلك محمد وأما إذا عمل بخلافه فإن كان قبل روايته وقبل أن

يكون قول محمد رحمه الله في هذا الأصل على خلاف قولهما كما دل عليه مسألة الشاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو الظاهر، ويجوز أن يكون على وفاق قولهما إلا أنه لم يجوز النكاح بغير ولي لأحاديث أُخر ورد فيه مثل قوله عليه السلام؛ «لاتُنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسَها فإن الزانية هي التي تُنكح نفسَها»[(١)] وقوله عليه السلام: «كل نُكاح لم يحضره أربع فهو سِفاح خاطب وولي وشاهدا عَدْل» وقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولي» ونحوها إلا أن تلك الأحاديث عندهما غير معمول بها لمعارضتها بأحاديث أخر مثل ما روى ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «الأيم أحق بنفسها من وليها والبِكر تُستأذن في نفسها وإذنها صماتها»[(٢)] وما روي عن علي رضي الله عنه أن امرأة زوجت ابنتها برضاها فجاء أولياءهما فخاصموها إلى علي فأجاز النكاح، وقوله عليه السلام: «ليسَ للولي مع الثيب أمْر»[(٣)] وغيرها من الأحاديث التي ذكرت في «الأسرار» و«شرح الآثار» و«المَبسوط» ورأيت في نسخة نقلاً عن خط الشيخ الإمام سَيف الحق والدين الباخِرزي رحمه الله أن مدار حديث «أيما امرأة نَكحت نَفسَها بغير إذن وليها» على سليمانَ بن مُوسى الدمشقي[(٤)] صاحب المَناكير ضعَّفه محمد بن إسماعيل.

ثم السؤال إذا كان بمعنى الالتماس يتعدى إلى مفعوليه بنفسه يقال سألته الرغيف وإذا كان بمعنى الاستفسار يتعدى إلى الأول بنفسه وإلى الثاني قال الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الجِبَالِ﴾ [طه:١٠٥]، ﴿وَاسْأَلْهُم عَنِ القَرْيَةِ﴾ [الأعراف:١٦٣]، فعرفت بهذا أن كلمة عن في قوله عن الزهري لم يقع موقعها وأن الضَمير في قوله: وسأله ابن جريج كما وقع في بعض النسخ لا وَجه له بل الصواب وسأل ابن جريج الزهري عن هذا الحديث.

---

(١) اخرجه ابن ماجه في النكاح حديث رقم ١٨٨٢.

(٢) اخرجه مسلم في النكاح حديث رقم ١٤٢١، والترمذي في النكاح حديث رقم ١١٠٨، وابو داود في النكاح حديث رقم ٢٠٩٨، وابن ماجه في النكاح حديث رقم ١٨٧٠.

(٣) أخرجه أبو داود في النكاح حديث رقم ٢١٠٠.

(٤) هو سليمان بن موسى الأسدي الأشدق أبو أيوب الدمشقي.

يبلغه لم يكن جرحاً لأن الظاهر أنه تركه بالحديث إحساناً للظن به. وأما إذا عمل بخلافه بعده مما هو خلاف بيقين فإن ذلك جرح فيه لأن ذلك إن كان حقاً فقد بطل الاحتجاج به وإن كان خلافه باطلاً فقد سقط به روايته إلا أن يعمل

قوله: (ومثال ذلك) أي مثال إنكار المروي عنه في غير الأحاديث ما رُوي أن أبا يوسف كان يَتوقع من محمد رحمهما الله أن يروي عنه كتاباً فصنف محمد كتاب «الجامع الصغير» وأسنده إلى أبي حنيفة بواسطة أبي يُوسف رَحمهم الله فلما عرض على أبي يوسف استحسنه وقال حفظ أبو عبد الله إلا مسائل خطئه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك محمداً قال: بل حفظتُها ونَسي هو. فلم يَقبل أبو يوسف شهادة محمد على نفسه لما لم يذكره ولم يعتمد على إخباره عنه **(وصحّح ذلك محمد)** أي أصرَّ على ما رَوى ولم يرجع عنه بإنكاره فهذا يدل على أن عند محمد رحمه الله لا يَسقط الخبر بإنكار المروي عنه وهو الظاهر من مَذهبه. واختُلف في عدد تلك المسائل فقيل: هي ثلاث وقيل: أربع وقيل: سِت. والاختلاف محمول على الاختلاف [في] العرض وجميعها مذكور في أول «شرح الجامع الصغير» للمصنف رحمه الله.

قوله: (وأما إذا عمل بخلافه) عَمل الراوي بخلاف الحديث الذي رواه أو فتواه بخلافه لا يخلو من أن يكون قبل روايته الحديث وقَبل بلوغه إياه، أو بعد البلوغ قبل الرواية، أو بعد الرواية. ولا يخلو كل واحد من أن يكون خلافاً بيقين اي لا يحتمل أن يكون مراداً من الخبر بوجه أو لا يكون. فإن كان قبل الرواية وقبل بلوغه إياه لا يوجب ذلك جرحاً في الحديث بوجه لأن الظاهر أن ذلك كان مذهبه وأنه ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع إليه فيحمل عليه إحساناً للظن به. ألا ترى أن بعض أصحاب رسول الله ﷺ ورَضي عنهم كانوا يَشربون الخمر بعد تحريمها قبل بلوغه إياهم معتقدين إباحتها فلما بلغهم انتهوا عَنه حتى نزل قوله تعالى: ﴿لَيسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ﴾ [المائدة: ٩٣]، وإن كان العمل أو الفتوى منه بخلاف الحديث بعد الرواية أو بعد بلوغه إياه وذلك خلاف بيقين **(فإن ذلك)** أي الخلاف **(جُرح فيه)** أي في الحديث لأن خلافه إن كان حقاً بأن خالف للوقوف على أنه منسوخ أو ليس بثابت وهو الظاهر من حاله **(قد بَطل الاحتجاج به)** أي بالحديث لأن المنسوخُ أو ما هو ليس بثابت ساقط العمل والاعتبار. وإن كان خلافه باطلاً بأن خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث أو لغفلة ونسيان فقد سَقطت به روايته لأنه ظهر أنه لم يكن عدلاً وكان فاسقاً أو شهر أنه كان مغفلاً وكلاهما مانع من قبول الرواية. فإن قيل: إنه إنما صار فاسقاً بالخلاف مقتصراً عليه فلا يقدح ذلك في قبول ما روى قبله كما لو مات أو جن بعد الرواية. قلنا: قد بلغ الحديث إلينا بعدما ثبت فسقه

ببعض ما يحتمله الحديث على ما نبيِّن إن شاء اللّه تعالى وإذا لم يعرف تاريخه لم يَسقط الاحتجاج به لأنه حجة في الأصل فلا يسقط بالشبهة وذلك مثل حديث عائشة رضي اللّه عنها أن النبي عليه السلام قال: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليّها فهو باطل ثم إنها زوجت بنت عبد الرحمن وهو غائِب وكان ذلك بعد الرواية فلم يَبْقَ حُجة ومثل حديث ابنِ عمر في رَفِع اليدين في الركوع سَقط

ولا بد في الرواية من الإسناد إليه فكان بمنزلة ما إذا رواه في الحال وهذا لأن العدالة أمر باطن لا يوقف عليه إلا بالاستدلال بالاحتراز عن مَحظور دينه. فإذا لم يحترز ظهر أنها لم تكن ثابتة. وقد روي عن غير واحد من أهل العلم مثل أحمد بن حنبل وابن المُبارك وغيرهما أنه إن كذب في خبر واحد وجب إسقاط جميع ما تقدم من حديثه. وهذا بخلاف الموت والجنون لأن الحياة والعقل كانا ثابتين قطعاً فلا يظهر الموت والجنون عدمهما.

(وإن لم يعرف تاريخه) أي لا يُعلم أنه عمل بخلافه قبل البلوغ إليه والرواية أو بعد واحد منها لا يسقط الاحتجاج به لأن الحديث حجة في الأصل بيقين وقد وقع الشك في سقوطه لأنه إن كان الخلاف قبل الرواية والبلوغ إليه كان الحديث حجة وإن كان بعد الرواية أو البلوغ لم يكن حجة فوَجب العمل بالأصل. ويحمل على أنه كان قبل الرواية لأن الحمل على أحسن الوجهين واجب ما لم يتبيَّن خلافه.

قوله: (وذلك مثل حديث عائشة) أي الحديث الذي عمل الراوي بخلافه بعد الرواية مثل حديث عائشة الذي ذكره في الكتاب فإنها زوجت بنت أخيها حفصة بنت عَبد الرحمن المنذر بن زبير، وعبد الرحمن كان غائباً بالشام فلما قدم غضب وقال: أمثلي يصنع به هذا ويفتات عليه فقالت عائشة رضي اللّه عنها: أو ترعت غن المنذر؟ ثم قالت للمنذر: لتملكن عبد الرحمن أمرها فقال المنذر إن ذلك بيد عبد الرحمن. فقال عبد الرحمن: ما كنت أرد أمراً قضيتيه فقرت حفصة عنده فلما رأت عائشة رضي اللّه عنها أن تزويجها بنت أخيها بغير أمره جائز ورأت ذلك العقد مستقيماً حتى أجازت فيه التمليك الذي لا يكون إلا عن صحة النكاح وثبوته استحال أن يكون ترى ذلك مع صحة ما روت فثبت فساد ما روي عن الزهري في ذلك كذا في «شرح الآثار». وذكر في غيره: فلما أنكحت فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لأن العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلأن ينعقد بعبارتها أَوْلى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت. أو يقال لما أنكحت فقد اعتقدت جواز نكاحها بغير إذن وليها بالطريق الأَوْلى لأن من لا يملك النكاح لا يملك الإنكاح بالطريق الأولى ومن ملك الإنكاح ملك النكاح بالطريق الأولى.

برواية مجاهِد أنه قال صحبت ابن عمر سنين فلم أره يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح.

وأما عمل الراوي ببعض محتملاته فرد لسائر الوجوه لكنه لم يَثبت الجرح بهذا لأن احتمال الكلام لغة لا يبطل بتأويله وذلك مثل حديث ابن عمر «المُتبايعان بالخيار ما لم يتفرَّقا» وحمله على افتراق الأبدان والحديث محتمل

قوله: (ومثل حَديث ابن عمر في رَفع اليدين) روى جابر عن سالم بن عبد الله أنه رفع يديه حذاء منكبيه في الصلاة حين افتتح الصلاة وحين ركع وحين رَفع رأسه فسأله جابر عن ذلك؟ فقال: رأيت ابن عمر رضي الله عنهما يفعل ذلك. وقال: رأيت النبي ﷺ يفعل ذلك [١]. ثم روى عنه من فعله بعد النبي ﷺ خلاف ذلك على ما قال مجاهد صلَّيت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه إلا في التكبيرة الأولى فعمله بخلاف ما روي لا يكون إلا بعد ثبوت نَسخة فلا يقوم به الحجة. فإن قيل ما ذكر مجاهد معارض بما ذكر طاوس [٢] أنه رأى ابن عمر يفعل ما يوافق ما روي عنه عن النبي عليه السلام. قلنا يجوز أنه فعل ذلك كما رواه طاوس قبل العِلم بنسخه ثم تركه بعدما علم به وفعل ما ذكره عنه مجاهد وهكذا ينبغي أن يُحمل ما روي عنهم ويُنفى عنهم الوهم حتى يتحقق ذلك وإلا سقط أكبر الروايات. إليه أشير في «شَرْح الآثار».

قوله: (وأما عمل الراوي ببعض محتملاته) أي محتملات الحديث بأن كان اللفظ عاماً فعمل بخصوصه دون عمومه أو كان مشتركاً أو بمعنى المشترك فعمل بأحد وُجوهه فذلك ردٌّ منه لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح في الحديث بهذا أي بعمل الراوي ببعض مُحتملاته وتعيينه ذلك لأن الحجة هي الحديث وبتأويله لا يتغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لغة وتأويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة في حق غيره فوجب عليه التأمل والنظر فيه فإن اتضح له وجه وجب عليه اتِّباعه. **(وذلك)** أي الحديث الذي عمل الراوي ببعض محتملاته **(مثل حَديث ابن عمر رضي الله عنهما «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا»)**. ليس في الحديث بيان ما وقع التفرق عنه فيحتمل أن يكون المراد منه التفرق بالأقوال فإن البائع إذا قال: بعت والمشتري إذا قال: اشتريت فقد تفرَّقا بذلك

---

(١) أخرجه مسلم في الصلاة رقم ٣٩٠، وأبو داود في الصلاة حديث رقم ٧٢١-٧٢٢، والترمذي في الصلاة حديث رقم ٢٥٥، وابن ماجه في الإقامة حديث رقم ٨٥٨.

(٢) هو طاوس بن كيسان أبو عبد الرحمن اليماني الجندي توفي سنة ١٠٦هـ، انظر تذكرة الحفاظ ١/٩٠-٩٢.

افتراق الأقوال وهو معنى المشترك لأنهما معنيان مختلفان والاشتراك لغةً لا يسقط بتأويله. ومن ذلك حديث ابن عباس رضي اللّه عنه «من بدَّل دينه فاقْتُلوه» وقال ابن عباس رضي اللّه عنه: «لا تقتل المرتدة» فقال الشافعي رحمه اللّه: لا يترك عموم الحديث بقوله وتخصيصه والامتناع عن العمل به مثل العَمل

القول وانقطع ما كان لكل واحد منهما من خيار إبطال كلامه بالرجوع وإبطال كلام صاحبه بالرد وعدم القبول وهذا التأويل منقول عن محمد رحمه اللّه، ويحتمل التفرُّق بالأبدان وهو على وجهين: أحدهما أن الرجل إذا قال: بعت عبدي بكذا فللمخاطَب أن يقبل ما لم يفارق صاحبه فإذا افترقا لم يكن له أن يقبل وهو منقول عن أبي يوسف رحمه اللّه. والثاني ثبوت الخيار لكل واحد منهما بعد انعقاد البيع قبل أن يفترقا بدناً فإذا تفرقا سقط الخيار. ويُسمى هذا: خيار المجلس. فحمل هذا الحديث رواية وهو ابن عمر رضي اللّه عنهما على الوجه الأخير ولهذا كان إذا بايع رجلاً وأراد أن لا يقيله قام يمشي ثم يرجع وهذا الحديث في احتمال هذه المعاني المختلفة المذكورة بمنزلة المشترك. وإن لم يكن مشتركاً لفظاً فلا يبطل هذا الاحتمال بتأويله وكان للمجتهد أن يحمله على وجه آخر بما اتضح له من الدليل.

(**ومن ذلك**) أي من هذا القبيل (**حديث ابن عباس رضي اللّه عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «من بدَّل دينَه فاقتلُوه»**) أي دين الحق فكلمة «مَنْ» عامة تتناول الرجال والنساء وقد خصّه الراوي بالرجال على ماروى أبو حنيفة رحمه اللّه بإسناده عن ابن عباس رضي اللّه عنهما «لا تُقْتل المُرْتَدة». فلم يعمل الشافعي رحمه اللّه بتخصيصه لأن تخصيصه ليس بحجة على غيره. وكان الشيخ أراد بإيراد هذا الحديث أن الشافعي رحمه اللّه يوافقنا في هذا الأصل إلا أنه خالفنا في حديث خيار المجلس وأثبت خيار المجلس لدلالة ظاهر الحديث عليه لا لتأويل ابن عُمر كما خصصنا حديث ابن عباس رضي اللّه عنهم بالرجال لنهي النبي ﷺ عن قَتْل النساء مطلقاً من غير فصل بين المرتدة وغَيرها لا لتخصيص ابن عباس رضي اللّه عنهما هذا الحديث بالرجال. (**والامتناع عن العمل به**) أي بالحديث مثل العمل بخلافه حتى يخرج به عن كونه حجة لأن ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما أن العمل بخلافه حَرام. والمراد بالامتناع هو أن لا يشتغل بالعمل بما يُوجبه الحديث ولا بما يُخالفه من الأفعال الظاهرة كما إذا لم يشتغل بالصلاة في وقت الصلاة ولا بشيءٍ آخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعاً عن أداء الصلاة لا عملاً بخلافه. ولو اشتغل بالأكل والشرب في وقت الصوم كان هذا عملاً بخلافه إلا أن كليهما في التحقيق واحد لأن الترك فعل فكان الاشتغال به كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملاً بالخلاف أيضاً. ولهذا ذكر

بخلافه لأن الامتناع حرام مثل العمل بخلافه والله أعلم بالصواب.

شمس الأئمة رحمه الله ترك ابن عمر رضي الله عنهما العَمل بحَديث رَفع اليدين في القبيلين. ورأيت في «المعتمد» لأبي الحُسين البَصري أنه حكى عن بعض أصحاب أبي حنيفة وغيرهم ان الراوي للحديث العام إذا خصه، وتأوله وجب المصير إلى تأويله وتخصيصه لأنه لمشاهدة النبي ﷺ أعرف بمقاصده. وقال أبو الحسن الكرخي المصير إلى ظاهر الخبر أوْلى. ومنهم من جَعل التمسك بظاهر الخبر أَوْلى من تأويل الراوي إذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر. وإن كان تأويله أحد محتملي الظاهر حُملت الرواية عليه وهو ظاهر مَذهب الشافعي رحمه الله لأنه حمل ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما من حديث الافتراق على افتراق الأبدان لأنه مذهب ابن عمر رضي الله عنهما. وقيل إن لم يكن لمذهب الراوي وتأويله وجه إلا أنه عَلم قصد النبي عليه السلام إلى ذلك التأويل ضَرورة وجب المصير إلى تأويله وإن لم يعلم ذلك بل جوز إن يكون صار إلى ذلك التأويل لنصٍ أو قياس وجب النظر في ذلك الوجه فإن اقتضى ما ذهب إليه الراوي وَجب المصير إليه وإلا فلا. وكذلك إذا علم أنه صار إلى ذلك التأويل لنصٍ جَلي لا مَساغ للاجتهاد في خلافه وتأويله فإنه يلزم المصير إلى تأويل كما لو صرَّح بالرواية عن النبي ﷺ بذلك التأويل وإن كان الخبر مجملاً وبينه الراوي فإن بيانه أَوْلى والله أعلم.

باب الطّعن يلحق الحديث من قبل غير رَاويه

وهذا على قسمين قسم من ذلك ما يلحقه من الطَّعن من قبل أصحاب النبي ﷺ وقسم منه ما يلحقه من قبل أئمة الحديث وما يلحقه من قبل الصحابة فعلىَ وَجهين إما أن يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه أو لا يحتمله والقسم الثاني على وجهين أيضاً إما أن يقع الطعن مبهماً بلا تفسير أو يكون مفسراً بسبب الجرح فإن كان مفسراً فعلى وجهين أيضاً إما أن يكون السبب مما يصلح الجرح به أو لا يصلح فإن صلح فعلى وجهين إما أن يكون

باب الطَّعن يَلْحق الحديث من قِبل غَير راوِيه

قوله: (إما أن يكون من جنْس ما يَحتمل الخَفاء عليه) أي يكون الحديث الذي طعن فيه مِنْ جِنْس ما يحتمل الخفَاء عن الطاعِن أم لا. والقِسم الثاني وهو ما يَلْحقه النكير من أئمة الحديث. أما القسم الأول وهو ما لحقه طَعْن من الصحابة رضي اللّه عنهم فمثل ما روى عُبادة بن الصامت رضي اللّه عنه عَن النبي ﷺ: «البِكْر بالبكْر جَلْد مائة وتَغريب عام» أي حد زنا غير المحصن بغَير المحصن. وبهذا الحديث تمسَّك الشافعي رحمه اللّه فجعل النفي إلى موضع بينه وبين موضع الزاني مُدَّة السفر من تَمام الحدّ ولم يعملَ علماؤنا به لأن عمر رضي اللّه عنه نَفى رجلاً فلحق بالروم مرتداً فحلف وقال: واللّه لا أنفي أحداً أبداً فلو كان النفي حداً لما حَلف، لأن الحد لا يُترك بالإرتداد فعَرفنا أن ذلك كان بطَريق السياسة والمصلحة كما نَفى رسول اللّه ﷺ مَبيت المخنَّث من المدينة ومَعلوم أن التخنث لا يوجب النفي حداً بالإجماع. وكما نَفى عمر رضي اللّه عنه نَصْر بن الحجاج منها حين سمع قائلة تقول:

هل مِنْ سبيل إلى خَمْرٍ فأشربهُا ... أو من سَبيل إلى نَصْر بن حَجاج

والجَمال لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك للمصلحة فإن قال: ما ذَنبي يا أمير المؤمنين فقال: لا ذنب لك إنما الذنب لي حيث لم أطهر دار الهجرة عنْك. وقال علي

ذلك مجتهداً في كونه جرحاً أو متفقاً عليه. فإن كان متفقاً عليه فعلى وجهين أيضاً إما أن يكون الطاعن موصوفاً بالإتقان والنصيحة أو بالعصبية والعَداوة. أما القسم الأول فمثال ذلك أن النبي ﷺ قال: «البكر البكر جَلْد مائة وتغريب عام» فقد حلَف عمر أن لا ينفي أحداً أبداً وقال علي رضي اللّه عنه: كفى بالنفي فتنة. وهذا من جِنْس ما لا يحتمل الخفاء عليهما لأن إقامة الحُدود من خط الأئمة ومَبناه على الشهرة وعمر وعلي رضي اللّه عنهما من أئمة الهدى فلو صح لما خفي وهذا لأنا تلقينا الدِّين منهم فيبعد أن يخفى عليهم فيحمل ذلك على الانتِساخ وكذلك لما امتنع عُمَر من القِسمة في سواد العِراق عُلم أن القسمة مِن رسول اللّه عليه السلام لم تكن حَتماً وقال محمد بن سيرين في

رضي اللّه عنه: كَفى بالنفي فِتنة ولو كان النفي حداً لما سماه فتنة (وهذا) أي خروج الحديث من كونه حجة بمخالفة بعض الأئمة من الصحابة باعتبار انقطاع توهم أنه لم يبلغه لأنا تلقينا الدِّين منهم فيبعد أن يخفى عليهم مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح عن رسول اللّه ﷺ بحال. فأحسن الوجوه فيه أن من خالف علم انتساخه أو علم أن ذلك الحكم لم يجب حتماً.

قوله: (وكذلك لما امتَنع عُمَر) إذا فتح الإمام بلدة عُنوة وقهراً كان للإمام أن يجعلهم أرقاء ويقسمهم وأراضيهم بين الغانمين وله أن يدعهم أحراراً يضرب عليهم الجزية ويَترك الأراضي عليهم بالخَراج ولا يَقسمها. وقال الشافعي رحمه اللّه: له بذلك في الرقاب دُون الأراضي لأن النبي ﷺ قَسم خيبر حين فتحها بين الصحابة وكذلك كان يفعل في كل بلدة فَتحها. ولعلمائنا رَحمهم اللّه أن عمر رضي اللّه عنه لما فَتح السَّواد قهراً وعُنوة من عليهم برقابهم وأراضيهم وجَعل عليهم الجزية في رؤوسهم والخرَاج في أراضيهم مع علْمنا أنه لم يخف عليه قسمة رسول اللّه ﷺ خيبر وغيرها من الصحابة حين افتتحها عرفنا أن ذلك لم يكن حكماً حتماً منه عليه السلام على وَجْه لا يَجُوز غَيْرها في الغنائم إذ لو كان حتماً لما امتنع عنه. وإنما فعل ذلك بعدما شاور الصحابة فإنه رُوي أنه استشارهم مراراً ثم جمعهم فقال: أما إني لو تلوت أنه من كتاب اللّه تعالى استغنيت بها عنكم ثم تلا قوله عز وجل: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهلِ القُرَى﴾ [الحشر:٧]، إلى قوله عز ذكره: ﴿وَالَّذِينَ جَاؤُواْ مِنْ بَعْدِهِم﴾ [الحشر:١٠]، ثم قال أرى لمن بعدكم في هذا الفيء نصيباً ولو قسمتُها بينكم لَم يكن لمن بَعْدكم نصيبٌ فمنَّ بها عليهم وجَعل الجزية على رُؤوسهم والخرَاجِ على أراضيهم ليكون ذلك لهم ولِمَن يأتي بَعْدَهم من المُسلمين ولم

متعة النساء: هم شَهدوا بها وهم نُهوا عنها وما عن رأيهم رَغبة ولا في نصحهم تهمة فإن قيل ابن مَسعود لم يعمل بأخذ الركب بل عَمل بالتطبيق ولم يوجب جرحاً قلنا: لأنه لم يُنكر الوضع لكنه رَأى رُخصة ورأى التطبيق عزيمة والعزيمة أوْلى إلا أن ذلك رُخصة إسقاط عندنا.

يخالفه على ذلكَ إلا بلال وأصحابه لقلة بصرهم بفقْه الآية فقد كانوا أصحاب الظواهر دون المعنى فلم يعتبر خلافُهم مع إجماع أهل الفقْه منهم ولم يُحمدوا على هذا الخِلاف حتى دَعا عليهم على المنبر فقال: اللهمَّ اكْفِني بلالاً وأصحابه فما حال الحول ومنهم عينٌ تطرف أي ماتوا جميعاً. التطبيق: أن يضم المصلي إحدى الكفين إلى الأخرى وبرسلهما بين فخذيه في الركوع. ذكر الشيخ في السؤال لم يعمل بأخذ الركب أي بحديث أخذ الركب وذكر في الجواب انه لم ينكر الوضع ولم يقل لم ينكر الأخذ وذلك لأن المذكور في بعض الروايات الأخذ على ما روي عنه عليه السلام أنه قال: «سَنَنْتُ لكُم الرُّكَب فخُذوا بالرُّكب»[١] وقال عُمر رضي الله عنه: يا معشر الناس أُمرنا بالركب فخذوا بالركب. وفي بعض الروايات الوضع على ما روي عن وائل بن حجر انه قال رأيت رسول الله ﷺ إذا ركع وضع يديه على رُكبتيه. وكذا في حديث ابن مسعود رضي الله عنه وذكر في بعضها الجمع بينهما كما روى أبو حميد الساعدي رضي الله عنه. كان رسول الله ﷺ إذا ركع وضع يديه على ركبتيه كانه قابض عليهما[٢] لكنّه رآه اي رأى الوضع أو الأخذ رُخصة أي رخصة تَرْفيه لأنه كان يلحقهم المشقَّة في التطبيق مع طُول الركوع فإنهم كانوا يَخافون السُّقوط على الأرض فامروا بالأخذ بالركب تيسيراً عليهم كرخصة الإفطار في السفر لا تعييناً عليهم بالأخذ بالركب.

(إلا أن ذلك) اي الوضع أو الأخذ رُخصة إسقاط عندنا كرُخصة قَصْر الصلاة في السفر فلم تبق العزيمة وهو التطبيق مشروعاً أصلاً. وهو مَذهب عامة الصحابة رضوان الله عليهم. والدليل عليه أن سَعد بن أبي وقاص رضي الله عنه رَأى ابناً له يُطبِّق فنَهاه فقال: رأيت عبد الله يفعله فقال رحم الله ابن أم عبد كنا أُمرنا بهذا ثم نُهينا عنه[٣]. ولأن الإنسان إنما يخيَّر بين العزيمة والرخصة إذا كان في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة كذلك فحينئذ يفيد التخيير فأما إذا لم يكن في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة تخفيف

---

(١) أخرجه الترمذي في الصلاة حديث رقم ٢٥٨.

(٢) أخرجه الترمذي في الصلاة حديث رقم ٢٦٠، وأبو داود في الصلاة حديث رقم ٧٣٠-٧٣٥.

(٣) أخرجه أبو داود في الصلاة حديث رقم ٨٦٨، والإمام أحمد في المسند (١/٣٧٨).

ومثال القسم الآخَر ما روي عن أبي موسى الأشعري أنه لم يعمل بحديث الوُضوء على من قهقه في الصلاة ولم تكن جرحاً لأن ذلك من الحوادث النادرة فاحتمَل الخفاء. وأما الطعن من أئمة الحديث فلا يُقبل مجملاً لأن العدَالة في

انقلبت تلك الرخصة عزيمة وهاهنا ليس في العزيمة تخفيف وفي الرخصة نوع تخفيف فانقلبت عزيمة.

قوله: (ومِثال القِسْم الآخَر) أي نظير القسم الآخر وهو ما يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الراوي. ما روي عن أبي موسى الأشعري رضي اللّه عنه أنه لم يعمل بحديث القُهْقَهة وهو ما رَوى زيد بن خالد الجهني رضي اللّه عنه قال كان النبي ﷺ يُصلي بأصحابه إذ أقبل أعمى فوقع في بئر أو زبية فضحك بعض القوم فلما فرغ عليه السلام قال: «من ضحك منكم قهقهة فليُعد الوُضوء والصلاة» ثم لم يوجب ما ذكر عن أبي موسى إن ثبت جرحاً في الحديث لأن مَا رواه زَيد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على أبي موسى فلذلك لم يعمل به. على أنا لا نسلم أنه لم يعمل به فإنه قد اشتهر عن أبي العالية رواية هذا الحديث مُسنداً ومرسلاً عن أبي موسى كذا في «الأسرار» ولم يُنقل عن أحد من الثقاة أنه ترك العمل به فالظاهِر أن ما ذكروه غير ثابت.

ثم في هذا القسم لم يخرج الحديث عن كونه حجة لأن الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك العمل به بمخالفة بعض الصحابة إذا أمكن الحمْل على وجه حَسن وقد أمكن هاهنا بأن يقال إنما عمل أو أفتى بخلافه لأنه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع إليه فالواجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يُعمل به.

قوله: (وأما الطعن من أئمة الحديث فلا يُقل مجملاً) أي مبهماً بان يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو فلان متروك الحديث أو ذاهب الحديث أو مجروح أو ليس بعدل من غير ان يذكر سَبب الطعن وهو مَذهب عامة الفقهاء والمحدثين. وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني وجماعة إلى ان الجَرْح المطلق مَقبول لأن الجارح إن لم يكن بصيراً بأسباب الجرح فلا يصلح للتزكية وإن كان بصيراً بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب إذ الغالب مع عدالته وبصيرته أنه ما أخبر إلا وهو صادق في مقاله واختلاف الناس في أسباب الجرح وإن كان ثابتاً إلا أن الظاهر من حال العدل البصير بأسباب الجرح ان يكون عارفاً بمواقِع الخلاف في ذلك فلا يطلق الجرح إلا في صورة علم الوفاق عليها وإلا كان مُدلِّساً مُلبساً بما يوهم الجرح على من لا يعتقده وهو خلاف مقتضى العدالة. ألا ترى أن التعديل المطلق مقبول؟ بأن قال المعدل هو عدل أو ثقة أو مقبول الحديث أو مقبول الشهادة فكذا الجرح المطلق. ولعامَّة العلماء أن العدالة ثابتة لكل مُسلم باعتبار العقل والدِّين

المسلمين ظاهرة خصوصاً في القرون الأولى فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت السنن ألا يرى أن شهادة الحكم أضيق من هذا ولا يقبل فيها من المزكى الجرح المطلق فهذا أولى وإذا فسره بما لا يصلح جرحاً لم يقبل وذلك مثل من

خصوصاً في القُرون الأولى وهي القُرون الثلاثة التي شهد النبي ﷺ بعدَالتها فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لأن الجارح ربما اعتقد ما لا يصلح سبباً للجرح جارحاً بأن ارتكب الراوي صغيرة من غير إصرار أو شَرب النَّبيذ معتقداً إباحته أو لعب بالشطرنج كذلك فجرحه بناء عليه. وكذا العادَة الظاهرة أن الإنسان إذا لحقه من غيره ما يسوؤُه فإنه يعجز عن إمساك لسانه عنه فيطعن فيه طعناً مبهماً إلا إن عصَمه اللّه عز وجل ثم إذا استفسر لا يكون له أصل فثبت أنه لا بد فيه من بيان السبب. بخلاف التعديل لأن أسبابه لا تنضبط ولا تنحصر فلا مَعنى للتكليف بذكرها. وقولهم الغالب أنه ما أخبر إلا وهو صادق في مقاله غير مُسلَّم لجواز ان يكون إخباره بناء على اعتقاده. وكذا قولهم: الظاهر أن يكون عارفاً بمواقع الخلاف لجواز ان لا يعرف ذلك.قال الغزالي رحمه اللّه: والصحيح عندنا أن هذا مختلف باختلاف أحوال المعدِّل فمن حَصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفي بإطلاقه ومن عُرفت عدالته في نفسه ولم يعرف بصيرته بأسباب الجرح والتعديل استخبرناه عن السبب». وذكر أبو عمرو الدمشقي في كتاب «معرفة أنواع علم الحديث» في هذه المسألة أن البخاري قد احتج بجماعة سَبق من غيره الجرح لهم كعكرمة مَولى ابن عباس وكإسماعيل بن أبي أويس وعاصم بن علي وعَمرو بن مَرْزوق وغيرهم. واحتج مَسلم بسُويد بن سعيد وجماعة اشتهر الطعن فيهم. وهكذا فعل أبو داود السجستاني[1] وذلك دال على انهم ذهبوا إلى أن الجرح لا يثبت إلا إذا فُسِّر سببه.

فإن قيل: قد اعتمد الناس في جَرْح الرواة على الكتب التي صنفها أئمة الحديث فيه وقلَّما يتعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فُلان ضعيف وفلان ليس بشيء، أو هذا حديث ضعيف، وهذا حديث غير ثابت، ونحو ذلك. فاشتراط بيان السبب يُفضي إلى تعطيل ذلك. فالجواب أن ذلك وإن لم نعتمده في إثبات الجرح والحكم به فقد اعتمدناه في أن يوقفنا عن قبول حديث من قالوا فيه مثل ذلك بناء على أن ذلك أوقع عندنا فيهم ريبة قَوية يوجب مثلها التوقُّف. ثم مَن انزاحت عنه الريبة منهم نَبحث عن حاله قبلنا حديثه ولم نتوقف. كالذين احتج بهم صاحبا الصحيحين وغيرهما ممن منهم مثل هذا الجرح من غيرهم.

---

(١) هو سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد الأزدي السجستاني أبو داود الحافظ الفقيه ٢٠٢–٢٧٥هـ. طبقات الحنابلة ١/١١٨–١٢٠.

طعن في أبي حنيفة رحمه اللّه أنه دسَّ ابنه ليأخذ كتب أستاذه حماد. وهذا دَلالة إتقان لأنه كان لا يستجيز الرِّواية إلا عن حفظ واتقان ولا يأمن الحافظ الزَّلل وإن جد حفظه وحسن ضبطه فالرجوع إلى كتب الأستاذ آية اتقانه لا جرح فيه ومن ذلك طعنهم بالتَّدليل وذلك أن تقول حدثني فلان عن فُلان من غير أن

قوله: (**وذلك مثل مَنْ طعن**) أي الطعن المفسر بما لا يصلح جرحاً مثل طَعن من طعن في أبي حنيفة رحمه اللّه من الحساد المتعنتين انه دس ابنه اي أخفاه ليأخذ كُتب أستاذه حمّاد عند وَفاته فكان يَروي منها. وهذا ليس بصحيح لأنه رحمه اللّه كان أعلى حالاً وأجلّ منصباً من أن يُنسب إليه ذلك ويَأبى كل الإباء دقة نظره في دقائق الورع والتقوى. وعُلو درجته في العِلم والفتوى. وقد طعن الحساد في حقه بهذا الجنس كثيرا حتى صنفوا في طعنه كتباً ورسائل ولكن لم يزده طعنهم إلا شرفاً وعُلواً، ورِفعة بين الأنام وسُمواً، فشاع مذهبه في الدنيا واشتهر، وبلغ أقطار الأرض نور علمه وانتشر، وقد عرف من له أدنى بصيرة وإنصاف، وجانب التعصب والاعتساف، أن كل ما قاله افتراء، ومثله عنه براء، ولئِن سلمنا انه صحيح فليس فيه ما يوجب طعناً فيه لأنه إما أن أخذها تملكاً وغصباً بغير رضاء مالكها أو أخذها برضاه. فالأول مُنتفٍ لأن ذلك لا يليق بحال من هو دونه في العلم والتقوى بل برضاه. فالأول مُنتفٍ لأن ذلكٌ لاي ليق بحال من هو دونه في العلم والتقوى بل بحال أكثر العوام فكيف يليق بحاله، وإن أخذها بإذن المالك تملكاً أو عارية، فإما أن روى منها شيئاً أو لم يرو فإن لم يرو فَليس للطعن فيه مدخل، وإن روى، فإما أن روى منها ما سمعه من أستاذه أو ما أجاز له بروايته أو رَوى ما لم يسمعه منه ولم يُجز له بروايته، فالأول دلالة الإتقان كما ذكر في الكتاب فلا يصلح سبباً للجرح. والثاني كذلك لأنه رواية بطريق الوِجادة وهو طريق مسلوك صحيح على ما مر بيانه، الإتقان الإحكام (**وإن جد حفظه**) أي عظم. أو معناه جده في حفظه أي اجتهد فحذف حرف في وأسند الفعل إلى الحفظ مجازاً.

قوله: (**ومن ذلك**) أي ومن الطعن المفسَّر الذي لا يصلح جرحاً طعنهم بالتدليس. التدليس: كتمان عَيب السلعة عن المشتري. وهو في اصطلاحهم: كتمان انقطاع أو خلل في إسناده الَحديث بإيراد لفظ يُوهم الاتصال والصحة. وقيل: هو تَرك اسم من يَروي عنه وذكر اسم من يروي عنه شيخه. وذكر أبو عمرو الدمشقي: أن التدليس قِسمان: أحدهما: تَدليس الإسناد وهو أن يروي عمّن لقيه ما لم يَسْمعه موهماً أنه سمعه منه أو عمن عاصره ولم يَلْقه موهماً أنه قد لقيه وسَمعه منه وقد يكون بينهما واحد أو أكثر ومن شأنه أن لا يقول في ذلك حدثنا ولا أخبرنا وإنما يقول قال فلان أو عن فلان.

يتّصل الحديث بقوله حدَّثنا أو أخبرنا وسموه عَنعنة لأن هذا يوهم شُبهة الإرسال وحقيقته ليس بجرح على ما مرّ شبهته أولى ومن ذلك طعنهم بالتلبيس

والثاني: تدليس الشيوخ وهو أن يروي عن شيخ حديثاً سمعه منه فيسميه أو يكنيه أو ينسبه أو يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف. ثم قال: فالقسم الأول مكروه جداً ذمَّه أكثر العلماء حتى قال بعضهم: التدليس أخو الكذب. وعن شعبة انه قال: لأن أزني أحب إلي من أن ادلِّس. وهذا من شعبة إفراط محمول على المبالغة في الزَّجر عنه. والقِسم الثاني أمره أخف وفيه تضييع للمروي عنه وتوعير لطريق معرفته على من يطلب الوقوف علي حاله ويختلف الحال في كراهة ذلك بحسب الغَرض على من يطلب الوقوف على حاله ويختلف الحال في كراهة ذلك بحسب الغَرض الحامل عليه فقد يحمله على ذلك كون شيخه الذي غير سمته غير ثقة أو كونه متأخّر الوفاة قد شاركه في السماع منه جماعة دونه أو كونه أصغر سناً منه أو كون الراوي كثير الرواية عنه فلا يجب الإكثار من ذكر شخص واحد على صورة واحدة. قال: واختلف في قبول رواية من عرف بالنوع الأول من التدليس فجعله فريق من أهل الحديث والفقهاء مجروحاً بذلك وقالوا لا يقبل روايته بين السماع أو لم يبين. والصحيح التفصيل وان ما رواه المدلِّس بلفظ محتمل لم يبين فيه السماع والاتصال حُكمه حُكم المرسل وانواعه وما رواه بلفظ مبيِّن للاتصال نحو سمعت وحدثنا واخبرنا وأشباهها فهو صحيح. قال: وفي الصحيحين وغيرهما من الكتب من هذا الضرب كثير جداً كقتادة والأعمش وسفيان وغيرهم وهذا لأن التدليس ليس كذباً وإنما هو ضرب من الإيهام بلفظ مختل فلا يُنسب الفِسق به فيُقبل ما بين فيه الاتصال ورَفع عنه الإبهام. وذكر غيره أن من عُرف بالتدليس وغَلب عليه ذلك إن لم يخبر باسم مَن يروي عنه إذا استكشف يسقط الاحتجاج بحديث لأن التدليس منه تَزوير وإيهام لما لا حقيقة له وذلك يؤثر في صدقه. وإن أخبر باسمه إذا استكشف وأضاف الحديث إلى ناقله لا يَسقط الاحتجاج بحديثه ولا يجب قدحاً فيه وقد كان سُفيان بن عيينة يُدلِّس فإذا سُئل عمَّن حدثه بالخبر نص على اسمه ولم يكتمه وهذا شيء مشهور عنه وهو غير قادح. قال علي بن خَشرم كنا في مجلس سفيان بن عيينة فقال: قال الزهري: فقيل له حدَّثكم الزهري فقال: لا لم أسمعه من الزُّهري ولا ممَّن سَمعه من الزهري: حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهري. هذا بيان التدليس ومذهب أصحاب الحديث فيه وتبيَّن بهذا أن التدليس بترك اسم المروي عنه لا يصلح للجرح عندنا لأن عدالة الراوي تقتضي انه ما ترك ذكره إلا لأنه عدل لما ذكرنا في المرسل ويجري ذلك مجرى تعديله صريحاً والصحابة كانوا يروون احاديث ويتركون أسامي رواتها كما ذكرنا في المرسل فلو كان ذلك يوجب سقوط الخبر لما استجازُوا ذلك.

على مَن كنّى عن الراوي ولم يسمه ولم يَنسبه. مثل قول سفيان الثوري: حدثني أبو سعيد. وهو يحتمل الثقة وغير الثقة، ومثل قَول محمد بن الحسن

وكذا التدليس بالكناية عن المروي عنه الذي سماه الشيخ تلبيساً لأنه أدنى من الترك إلا إذا علم انه فعل ذلك لأن المروي عنه غير مقبول الحديث فحينئذ لا يقبل لأنه خيانة وغِش فيقدح في الظّن بصدقه. هكذا قال بعض الأصوليين. وإليه أشار الشيخ في الكتابة بقوله وإنما يصير هذا جرحاً إذا استفسر فلم يفسر.

فأما العنعنة التي ذكرها الشيخ من التدليس فهي كذلك عند بعضهم ولكن عند عامتهم هي ليست بتدليس فإن أبا عمرو قد ذكر في كتابه أن الإسناد المُعنعن وهو الذي يُقال فيه فلان عن فلان عُدَّ عند بعض الناس من قبيل المرسل والمنقطع حتى تبيَّن اتصاله بغيره. والصحيح أنه من قبيل الإسناد المتصل قال وإلى هذا ذهب الجماهير من أئمة الحديث وغيرهم. وأودعه المشترطون للصحيح في تصانيفهم فيها وقبلوه وادَّعى أبو عمرو الدَّاني[1] المقرىء الحافظ إجماع أهل النقل على ذلك. قال وهذا بِشرط أن يكون الذين أضيفت العنعنة إليهم قد ثبتت ملاقاة بعضهم بعضاً مع براءتهم عن وَصْمة التدليس فحينئذ يُحمل على ظاهر الاتصال إلا ان يظهر فيه خلاف ذلك. وذكر الحاكم أبو عبد اللّه الحافظ في كتاب «معرفة علوم الحديث» ان الأحاديث المعنعنة متصلة بإجماع أهل النقل إذا لم يكن فيها تدليس.

قوله: (ومن ذلك) أي ومما لا يصلح جرحاً (طعنهم بالتلبيس على مَن كَنّى عن الراوي) أي أبهم راوي الأصل وهو المروي عنه **(ولم يُسمِّه)** أي لم يذكر اسمه الذي عرف به. **(ولم يَنسبه)** أي إلى أبيه وقبيلته فلم يقل أخبرني فلان بن فلان الفلاني. **(وهو)** أي قوله أبو سعيد يحتمل الثقة وهو الحسن البصري الزاهد رحمه اللّه. وغير الثقة مثل محمد ابن السائب الكلبي فيما أظنه ومثل عَطية العوفي يَروي التفسير عن أبي سعيد وهو الكلبي يَدلّس به موهما أنه أبو سعيد الخدري.

ومن نظائره رجلان يُضربان اسم كل واحد منهما إسماعيل بن مسلم[2] حدثا عن الحسن البصري أحدهما يكنى أبا ربيعة وكان مَتروك الحديث يروي عنه سفيان الثوري

---

(١) هو المقرىء الحافظ المفسّر ابو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر الأموي. توفي سنة ٤٤٤هـ، انظر معجم الأدباء ١٢ / ١٢١-١٢٤.

(٢) الأول هو إسماعيل بن مسلم المكي ابو إسحاق البصري والثاني إسماعيل بن مسلم أبو محمد البصري القاضي. تهذيب التهذيب ١ / ٣٣١ - ٣٣٢.

رحمه اللّه حدثني الثقة من أصحابنا مِنْ غير تفسير، لأن الكناية عَن الراوي لا بأس به صِيانةً عن الطعن فيه وصيانة للطاعِن واختصاراً وليس كُل من اتُّهم من وجه ما يسقط به كل حديثه مثل الكلبي وأمثاله ومثل سفيان الثوري مع جلال

ويزيد بن هارون وأبو عاصم النبيل والآخَر يكنى أبا محمد كان ثقة يروي عنه يَحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي ووكيع وأبو نعيم فيميز بينهما عند الرواية بالكنية. ورَجلان بالكوفة اسم كل واحد منهما إسماعيل بن ابان أحدهما غنوي وهو غير ثقة والآخر ثقة وهو إسماعيل بن أبان الوراق.

قوله: (حدثني الثقة من أصحابنا) أراد به محمد أبا يوسف رحمهما اللّه وإنما أبهم لخشونة وقعت بينهما. واختلف في أن التعديل على الإبهام من غير تسمية المعدل بأن قال الراوي حدثنا الثقة أو من لا أتهمه أو من لا أثق به هل يكتفى به أم لا؟ فعند أبي بكر الصيرفي وبعض أصحاب الحديث لا يكتفى به لأنه قد يكون ثقة عنده وقد اطلع غيره على جرحه بما هو جارح عنده أو بالإجماع فيحتاج إلى أن يسميه حتى يعرف وعند بعضهم إن كان القائل لذلكَ عالماً أجزأ بذلك في حق مَن يوافقه في مذهبه وإن لم يوافقه لا يكفي. وعندنا يكفي ذلك في حق الجميع لأن العدل لا يحكم على أحد بكونه ثقة إلا بعد تحقق عدالته والتفحص عن أسبابها فيقبل هذا منه كما لو سمّاه وقال هو ثقة أو عدل من غير بيان سَبب. **(لأن الكناية عن الراوي)** يعني طعنهم بكذا لا يصلح للجرح **(لأن الكناية عن الراوي)** أي عن المروي عنه كما تحتمل أن تكون لكون المروي عنه متهماً تحتمل أن تكون لأجل صيانته عن الطعن الباطل فيه ولأجل صيانة الطاعن وهو السامع عن الوقوع في الغيبة والمذمَّة لمُسلم من غير حجة ثم هذه الكناية وإن كانت مذمومة للمعنى الأول فهي للمعنى الثاني أمر لا بأس به فيُحمل عليه بدلالة عدالة الراوي. ولئن سلَّمنا أنه كني للمعنى الأول وهو كون المروي عنه متهماً.

(فليس كُلُّ مَن اتهم من وجه ما يَسقط به كل حديثه) أي ليس كل اتهام ما يسقط به جميع رواية الراوي إذ الأسباب الموجبة للطعن على نوعين: ما يوجب عموم الطعن وما لا يوجبه.

فالأول مثل الزنا وشرب الخمر والكذب وسائر الكبائر. فإن من ارتكب واحداً منها وجَب رد جميع رواياته لأن عقله ودينه لما لم يمنعاه عن ارتكابه لا يمنعانه عن الكذب في الرواية أيضاً.

والثاني مثل اختلاطِ العقل والسْهو والغفلة فإنها توجب رد ما رواه في حالة

قدره وتقدُّمه في العلم والوَرَع وتسميته ثقة شَهادة بعدالته فأنى يصير جرحاً. ووجه الكناية أن الرجل قد يُطعن فيه بباطل فيحق صيانته.

الاختلاط والسهو والغفلة ولا توجب رَد جميع رواياته إذا لم يغلب السهو والغفلة عليه لزوال العلة الموجبة للرد في غير هذه الأحوال ونظيره الشاهد تُرد جميع شهاداته بالفِسق لعموم العلة الموجبة للرد في غيره. وإذا كان كذلك لا يلزم من كتابته لأجل الاتهام رد ما رواه لجواز أن يكون السبب الموجب للطعن غير شامل للجميع **(مثل الكلبي)** هو أبو سعيد محمد بن السائب الكلبي[1] صاحب التفسير ويقال له أبو النضر أيضاً طعنوا فيه بأنه يروي تفسير كل آية عن النبي ﷺ وتسمَّى زوائد الكلبي. وبأنه روى حديثاً عن الحجاج فسأله عمن يرويه فقال عن الحسن بن علي رضي الله عنهما فلما جرح قيل له هل سمعت ذلك من الحَسن فقال لا ولكني رويت عن الحسن غيظاً له. وذكر في الأنساب أن الثوري ومحمد بن إسحاق يرويان عنه ويقولان حدثنا أبو النضر حتى لا يُعرف. قال وكان الكلبي سَبأيّاً من أصحاب عبد الله بن سبأ من أولئك الذي يقولون إن علياً لم يمت وإنه راجع إلى الدنيا قبل قيام الساعة فيملأها عدلاً كما ملئت جوراً وإذا رأوا سحابة قالوا: أمير المؤمنين فيها والرَّعد صوتُه والبرق سوطه حتى تبرّأ واحد منهم وقال:

ومن قَوم إذا ذكروا علياً ... يفصلون الصلاة على السَّحابِ

مات الكلبي سنة ست وأربعين ومائة. **(وأمثاله)** مثل عطاء بن السائب ورَبيعة بن عبد الرحمن وسَعيد بن أبي عروبة وغيرهم اختلطت عقولهم فلم تُقبل رواياتهم التي بعد الاختلاط وقبلت الروايات التي قبله. فإن قيل: ما نقل عن الكلبي يوجب الطعن عاماً فينبغي أن لا تقبل رواياته جميعاً قلنا: إنما يوجب ذلك إذا ثبت ما نقلوا عنه بطَريق القطع فاما إذا اتهم به فلا يثبت حكمه في غير موضع التهمة وينبغي أن لا يثبت في موضع التهمة أيضاً إلا أن ذلك يورث شبهة في الثبوت وبالشبهة تُردّ الحجة وينتفي ترجح الصدق في الخبر فلذلك لم يثبت. أو معناه ليس كل من اتهم بوجه ساقط الحديث مثل الكلبي وعبد الله بن لهيعة والسحن بن عمارة وسفيان الثوري وغيرهم. فإنه قد طعن في كل واحد منهم بوجه ولكنَّ علوّ درجتهم في الدين وتقدم رتبتهم في العلم والورع منع من قبول ذلك الطعن في حقهم ومِنْ رد حديثهم به. إذ لو رُدّ حديث أمثال هؤلاء بطعن كل أحد انقطع طريق الرواية واندرس الإخبار إذ لم يوجد بعد الأنبياء عليهم السلام من لا يوجد فيه أدنى

---

(١) هو أبو النضر محمد ابن السائب بن بشر بن عمرو بن الحارث الكلبي المفسر المتوفي سنة ١٤٦هـ، انظر الوافي بالوفيات ٣/ ٨٣.

وقد يَروي عمن هو دونه في السن أو قرينه، أو هو من أصحابه وذلك صحيح عند أهل الفقه وعلماء الشريعة وإن طال سندُه فيكنى عنه صيانةً عن الطعن بالباطل. وإنما يصير هذا جرحاً إذا استُفسِر فلم يُفسِّر. ومن ذلك ما لا

شيء مما يجرح به إلا من شاء اللّه تعالى فلذلك لم يُلتفت إلى مثل هذا الطعن ويحمل على أحسن الوجوه وهو قصد الصيانة كما ذكر.

قروله: (وقد يَروي عمن هو دُونه في السِّن) كرواية الزهري ويحيى بن سَعيد الأنصاري عن مالِك (أو قرينه) أي مثله يقال قرنه في السن وقرينه إذا كان مثله فيه. وذلك على قسمين: أحدهما أن يروي كل واحد منهما عن الآخر كرواية الزهري عن عُمر بن عبد العيزز ورواية عُمر عنه ويسمى هذا مدبَّجاً. والثاني: أن يروي أحدهما عن الآخر ولا يروي الآخر عنه مثل رواية سليمان التيمي عن مُسعر وهما قرينان.

(أو هو من أصحابه) أي تلامذته كرواية عبد الغني الحافظ[١] عن محمد بن علي الصُّوري[٢] وكرواية أبي بكر البرقاني[٣] عن أبي بكر الخطيب البغدادي.

واعلم أن العلو في الإسناد عند أهل الحديث سنة مرغوب فيها والنزول فيه مَفصول مرغوب عَنه لأن العلو في الإسناد يبعد الإسناد من الخلل إذ كل رجل من رجال السند يحتمل أن يقع الخلل من جهته سهواً أو عمداً ففي قتلهم قلة جهات الخلل وفي كثرتهم كثرة جهاته لكن النقل بالطريقين صحيح بالاتفاق إذا وجدت الشرائط التي مر ذكرها فالشيخ نظر إلى الصحة في هذا المقام لحصول غرضه بها وهو دفع الطعن. فقال **(وذلك)** أي ما ذكرنا وهو الرواية عن هؤلاء **(صحيح عند أهل الفقه وعلماء الشّريعة)** أي أهل الحديث وإن طال سند الحديث بها لكثرة الوسائط فيها بالنسبة إلى الرواية عمن هو فوقه وإذا كان كذلك صحّ الكناية عن المروي عنه صيانة لنفسه عن الطعن الباطل بأنه روى بإسناد نازل. **(وإنما يصير هذا)** أي المذكور وهو الكناية عن المروي عنه **(جرحاً في الراوي إذا استُفسِر الراوي)** عن المروي عنه **(فلم يُفسّر)** كما بيناه.

قوله: (ومن ذلك) أي ومن الطعن بما لا يصلح له الطعن بما لا يعد ذنباً على

---

(١) وهو الحافظ عبد الغني بن سعيد بن علي بن سعيد الأزدي المصري، أبو محمد ٣٣٢ – ٤٠٩هـ، انظر البداية والنهاية ١٢/٧.

(٢) هو أبو عبد اللّه محمد بن علي الصوري ٣٧٦ – ٤٤١هـ، انظر البداية والنهاية ١٢/٦٠.

(٣) هو أبو بكر أحمد بن محمد بن أحمد بن غالب الخوارزمي الشافعي البرقاني ٣٣٦ – ٤٢٥هـ، انظر شذرات الذهب ٣/٢٢٨.

يعد ذنباً في الشريعة مثل ما طعن الجاهل في محمد بن الحسن رحمه اللّه لأنه سأل عبد اللّه بن المبارك أن يقرأ عليه أحاديث سمعها فأبى فقيل له فيه فقال: لا تعجبني أخلاقه لأن هذا إن صح فليس به بأس لأن أخلاق الفقهاء تخالف أخلاق الزهاد لأن هؤلاء أهل عزلة وأولئك أهل قدوة وقد يحسن في منزل القدوة ما يقبح في منزل العزلة وينعكس ذلك مرة وقد قال فيه عبد اللّه بن المبارك: لا يزال في هذه الأمة مَن يحمي اللّه به دينهم ودنياهم فقيل له ومن ذلكَ اليوم؟

الشريعة ولا يوجب قدحاً في المروءة (**لأنه**) أي محمداً (**فقيل له**) أي لعبد اللّه (**فيه**) أي في إبائه عن الاستماع يعني قيل له لم لا تجيبه إلى استماع الأحاديث (**لأن أخلاق الفقهاء تخالف أخلاق الزهاد**) واعتبر هذا بموسى والعبد الصالح فإن موسى عليه السلام لما كان من اهل القدوة لم يستطع صبراً على ما رأى من العَبد الصالح من خَرق السفينة وقتل النفس وإقامة الجدار حتى أنكرها عليه مع أنه قد وَاعَد له الصبر (وقد يَحسُن في منزلة القدوة ما يقبُح في منزلة العزلة) حتى استحب للمفتي الأخذ بالرخص تيسيراً على العوام مثل التوضؤ بماء الحمام والصلاة في الأماكن الطاهرة ظاهراً بدون المصلى وعدم الاحتراز عن طِين الشوارع في مواضع حكموا بطهارته فيها ولا يليق ذلك بأهل العزلة بل الأخذ بالاحتياط والعَمل بالعزيمة أولى بهم (**وينعكس ذلك مرة**) أي يحسن في منزل العزلة ما يقبح في منزلة القدرة. مثل ما يحكى عن مشايخ العزلة من أمور ظاهرها مخالف للشريعة صدرت عنهم بناء على تأويل وأعذار ظهر لهم. مِثل ما حُكي عن المنصور الحلاج(١) من قوله: أنا الحق وما حُكي عن أبي يزيد البسطامي(٢) رحمه اللّه من قوله: ليس في الجبة سِوى اللّه وقوله: سُبحاني ما أعظمن شاني وما حُكي عن الشّبلي(٣) رحمه اللّه من إتلاف المال وإلقائه في البَحر. وقوله: (**وقد قال فيه**) كذا دليل عدم صحة هذا الطعن.

قوله: (ومثال ذلك) أي مثال الطعن بما ليس بذنب الطعن بركض الدابة وهو حثّها على العدو على ما روي عن شعبة بن الحجاج أنه قيل له: لم تركت حديث فلان؟ قال

---

(١) هو ابو المغيث الحسين بن منصور، الصوفي المعروف، قتل سنة ٣٠٩هـ، انظر وفيات الأعيان ٢/١٤٠-١٥٧.

(٢) هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن سروشان البسطامي، المتوفي سنة ٢٦١هـ، انظر وفيات الأعيان ٢/٥٣١.

(٣) هو أبو بكر دُلف بن جحد الشبلي، الصوفي، ٢٤٧ - ٣٣٤هـ، انظر حلية الأولياء ١٠/٣٦٦ - ٣٧٥.

فقال: محمد بن الحسن الكوفي. ومثال ذلك مَنْ طُعن بركض الدابة من أن ذلك من أسباب الجهاد كالسباق بالخيل والإقدام ومثل طعن بعضهم بالمزاح وهو أمر ورد الشرع به بعد أن يكون حقاً لا باطلاً إلا أن يكون أمرءاً يستفزه الخفة فيتخبط ولا يُبالي. ومن ذلك الطعن بالصغر وذلك لا يقدح بعد أن ثبت الاتقان عند التحمُّل والبلوغ والعَدالة عند الرواية مع ما تقدم ذكره، وذلك مثل حديث ثَعلبة بن صغير العذري في صدقة الفطر أنها نِصف صاع من حنطة. ألا ترى أن

رأيته يركض على برذون فتركت حديث (**مع أن ذلك**) أي الركض من أسباب الجهاد إذ هو من جنس السِّباق بالخيل الذي هو مندوب في الشرع على ما قال عليه السلام: «لا سَبق إلا في نَصْلٍ أو خفٌ أو حَافِر»(١) فأنى يجعل ذلك طعناً (**ومن ذلك طعنهم بالصِغر**) شرط بعض أصحاب الحديث البلوغ عن التحمل والأداء جميعهاً فلم يعتبروا سماع الصَبي أصلاً. وقال قوم الحد في السماع خمس عشرة سنة وقيل ثلاث عشرة سنة. فقال الشيخ: لا يَقدح الصِغر عند التحمل في الرواية إذا ثبت الإتقان عند التحمل. وقد بينا هذه المسألة من قبل (**وذلك**) أي الحديث الذي طعن فيه بصغر راويه عند التحمل مثل حديث عبد اللّه بن ثعلبة بن صغير العُذري أنه قال خطبنا رسول اللّه ﷺ فقال: أدوا عن كل حُر وعَبد صغير أو كبير نصفَ صاع من بُر أو صاعاً من تَمْر أوصاعاً من شَعير» فقالوا هذا الحديث لا يعادل حديث أبي سعيد الخدري رضي اللّه عنه: كنا نخرج زكاة الفطر صاعاً من طعام أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تَمر أو صاعاً من أقط أو صاعاً من زَبيب(٢). لأن أبا سعيد من أكابر الصحابة وعبد اللّه بن ثعلبة من أصاغرهم فإنه رأى النبي ﷺ يوم الفتح وهو صَغير وهذا الطعن باطل لما مرّ أن كثيراً من الصحابة تحملوا في صغرهم وقُبل ذَلك منهم بعد الكبَر. والشافعي رحمه اللّه أخذ بحديث نعمان بن بشير في إثبات حق الرُّجوع للوالد فيما يهب لولده وقد روي أنه نحله أبوه غلاماً وهو ابن سبع سنين فعرفنا أن مثل هذا لا يكون طعناً عند الفقهاء. والصَّحيح في نِسبة عبد اللّه العذري دون العدوي فإن أبا علي الغَساني قال العدوي في نسبته. كما قال أحمد بن صالح المصري تصحيف إنما و من بني عُذرة. وذكر في المغرب العُذرة وجَمع في الحلق من الدم وبها سُميت القبيلة

---

(١) أخرجه أبو داود في الجهاد حديث رقم ٤٥٤٧، والترمذي في الجهاد حديث رقم ١٧٠٠. وابن ماجه في الجهاد حديث رقم ٢٨٧٨. والإمام أحمد في المسند ٢/٢٥٦.

(٢) أخرجه مسلم في الزكاة حديث رقم ٩٨٥. والترمزي في الزكاة حديث رقم ٦٧٣ وأبو داود في الزكاة حديث رقم ١٦١٦. وابن ماجه في الزكاة حديث رقم ١٨٢٩. والإمام أحمد في المسند ٣/٢٣.

رواية ابن عباس لِصغره لم تَسْقط ولذلك قدمناه على حديث أبي سعيد الخدري في صدقة الفطر أنها صاع من حنطة لأنهما استويا في الاتصال وهذا أثبت متناً من حديث أبي سعيد وقد انضاف إلى ذلك رواية ابن عباس أيضاً. ومن ذلك الطعن بأن من لم يحترف رواية الحديث لم يصحُ حديثه لأن العبر لصحة الاتقان

المنسوب إليها عبد الله بن ثعلبة بن صغير العُذري ومن روي العدوي فكأنه نسبه إلى جدّه الأكبر وهو عَدي بن صغير العَبدي. كذا في «معرفة الصحابة» لأبي نُعيم. والصحيح هو الأول.

(**ولذلك قدّمناه**) أي ولأن الصغر لا يقدح في الرواية قدمنا حديث عبد الله ثعلبة على حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنهما (**لأنهما**) أي الحديثين استَويا في الاتصال بالنبي عليه السلام لأنه حديث عبد الله مع صغره مثل حديث أبي سعيد في صحة السَّند على أن عند أصحاب الحديث حديث أبي سعيد من قبيل الموقوف. فإنهم قالوا: قول الصحابي كُنا نفعل كذا أو كنا نقول كذا إنْ لم يُضَف إلى زمان رَسول الله ﷺ فهو من قَبيل الموقوف وإن أضافه إلى زمانه عليه السلام فكذلك عند أبي بكر الإسماعيلي[(١)] وجماعة وعند الحاكم أبي عبد الله وغيره من قبيل المَرْفوع، وحديث أبي سعيد من القِسم الأول (**وهذا**) أي حديث عبد الله أثبت متناً أي أدل على المعنى وأبعد من الاحتمال من حديث أبي سعيد لأنه ذكر الحديث مع القصة فقال خطبنا رسول الله ﷺ فقال في خطبته «أدُّوا صَدقة الفطر» الحديث. وذلك دليل الإتقان وفيه ذكر الأمر ممن هو مُفترَض الطاعة وهو الرسول ﷺ وليس حديث أبي سعيد كذلك لأن القصة لم تذكر فيه وهو أيضاً حكاية فِعلهم لأنه قال كنا نخرج وذلك ليس بموجب وليس فيه أيضاً بيان أن أداء كل الصاع كان بطَريق الوجوب فيجوز أن يكون أداء بصفة بطريق الوجوب وأداء الباقي بطريق التبرُّع (**وانضاف إلى ذلك**) أي إلى حديث عبد الله حديث ابن عباس رضي الله عنهم وهو ما روي أنه قال: أخرجوا صدقة صومكم فرض رسول الله عليه السلام هذه الصدقة صاعاً من تَمر أو شعير أو نصف صاح قمح على كل حُر أو مملوك ذكر أو أنثى صغير أو كبير[(٢)].

قوله: (**ومن ذلك**) أي ومن الطعن الذي لا يقبل الطعن بعدم احتراف الرواية

---

(١) هو أبو بكر أحمد ابن إبراهيم بن إسماعيل بن العباس الإسماعيلي، الجرجاني الشافعي، المحدث الفقيه ٢٧٧ - ٣٧١. انظر شذرات الذهب ٣/ ٧٥.

(٢) أخرجه أبو داود في الزكاة حديث رقم ١٦٢٢.

وهذا مِثل طعن من طَعن في أبي بكر الصديق رضي اللّه عنه أنه لم يحترف رواية الحديث وإن كان قد فعله مَنْ هو دونه في المنزلة فكذلك في كل عَصر إذا صح الإتقان سقطت العادة. وقد قبل النبي عليه السلام خَبر الأعرابي على رؤية الهلال ولم يكن اعتاد الرواية. وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد مِثل الطعن بالإرسال. ومثل الطعن بالاستكثار من فُروع مسائل الفقه فلا يقبل فإن وقع الطعن مفسراً بما هو فِسق وجَرْح لكن الطاعن متَّهم بالعصبية والعداوة ولم يسْمع مثل طعن الملحدين في أهل السنة ومثل طعن من ينتحل مَذهب الشافعي رحمه اللّه على بعض أصحابنا المتقدمين رحمة اللّه عليهم. وأما وُجوه الطعن على الصحة فكثيرة قد تبلغ ثلاثين فصاعداً أو أربعين. وقد ذكرنا بعضه فيما تقدم وهذا الكتاب لا يسعها.

واعتيادها مثل طعن بعض أصحاب الشافعي رحمه اللّه في القاضي الإمام أبي زيد رحمه اللّه وتقسيمه الأخبار بالمتواتر والمشهور والغريب والمستنكر في التقويم بأنه لم يكن من أهل هذا الفن ولم يكن له علم بصحيح الأخبار وسَقيمها فكان الأولى به أن يترك الخوض في هذا المعنى ويحيله على أهله فإن من خاض فيما ليس من شأنه افتضح عند أهله. وهذا طعن باطل أعني الطعن بعدم الاعتياد لأن العبرة للإتقان لا للاحتراف وربما يكون إتقان من لم يحترف الرواية أكثر من إتقان مَن اعتادها. وأما طعنهم على القاضي الإمام أبي زيد فغير مُتوجِّه لأنه ما ذكره أمر كلي وبيان اصطلاح لا حاجة فيه إلى معرفة أفراد الأحاديث وأسانيدها وصحتها وسقمها وإلى معرفة الرجال وأحوالهم من العدالة والفِسق بل يعرفه من له أدنى بصيرة من المخلصين فكيف يخفى عليه ذلك مع غزارَة عِلمه ومهارته في كل فن بل الحامل لهُم على ذلكَ التعصب والحَسد وإلا كيف لم يطعنوا على غيره من الأصوليين الذين لا ممارسة لهم بعلم الحديث من أصحاب الشافعي وغيرهم حيث ذكروا في كتبهم مباحث تتعلق بعلم الحديث أكثر مما ذكره القاضي الإمام رحمه اللّه؟ (**إذا صَحّ الإتقان سَقَطت العادَة**) أي إذا تحقَّق الإتقان سقط اعتبار العادة ولم يلتَفت إليها بعد.

قوله: (وقد يَقع الطَّعن بسبَب هو مُجتهد فيه مِثل الطعن بالاستكثار) من فروع الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق أبي يوسف رحمه اللّه أنه كان إماماً حافظاً متقناً إلا أنه اشتغل بالفقه. ووجهه أنه لما اشتغل بالفقه وصرف همته إليه لا بد من أن يقع خلل في حفظ الحديث وضبطه وهو باطل أيضاً لأن ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فيستدل به على حسن الضبط والإتقان فكيف يصلح أن يكون طعناً؟ وجعله شمس الأئمة رحمه اللّه

ومن طَلَبها في مظانها وقَف عليها إن شاء اللّه تعالى. وهذه الحُجج التي ذكرنا وجوهها من الكتاب والسنة لا تَتَعارض فِي أنفسها وضعاً ولا َتتناقض لأن ذلك من أمارات العجز الحدث تعالى اللّه عن ذلك وإنما يقع التعارض بينما لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فلا بد من بيان هذه الجملة واللّه أعلم وهذا

من قبيل ما تَقدم وهو أوْلَى لأنه أشبه بالطعن بعدم الاحتراف. والطعن بالإرسال وهو باطل أيضا لأنه دليل تأكيد الخبر وإتقان الراوي في السماع من غير واحد. **(وقد ذكرنا بعضه)** أي بعض ما يصبح به الجرح فيما تقدَّم من الأبواب مثل ارتكاب بعض الكبائر والإصرار على الصغائر ومخالفة الحديث الغريب الكتاب والسنة المشهورة وعمل الراوي بخلاف الحديث الذي رواه بعد بلوغه إياه ونحوها **(ومن طلبها)** أي وجوه الطعن على الصحة، **(في مَظانها)** أي مواضعها وهي كتب الجرح والتعديل التي صنفها أئمة الحديث، ومَظنة الشيء موضعه ومألفه الذي يظن كونه فيه.

قوله: (لا تتعارض في أنفسها وضعاً ولا تتناقض) فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة وجود الدليل في بعض الصور مع تخلف المدلول عند سواء كان لمانع أو لا لمانعٍ وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول بلا مانع، والتعارُض تقابُل الحجّتين المُتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتَناقض يوجب بطلان الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير أن يتعرَّض الدليل. هذا هُو الفرق بينهما إلا أن كل واحد منهما في النصوص مُستلزم للآخَر فإن تخلف المدلول عن الدليل لا يكون إلا لمانع فيكون ذلك المانع معارضاً للدليل فيما تخلف عنه. وكذا إذا تعارَض النصّانَ يَكون الحكم متخلفاً عن كُل واحدٍ لا محالَة فيتحقق التنَاقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل. والظاهر أنهما بمعنى المترادفَين هاهنا لأن التناقض في الكلام في عامة الاصطلاحات هو اختلاف كَلامين بالنفي والإثبات بحيث يقتضي لذاته أن يكون أحدهما صدقاً والآخَر كذباً وهذا هو عَين التعارض فيكون كلاهما بمَعنى **(لأن ذلكَ)** أي التعارض والتناقض من عَلامات العَجْز لأن من أقام حُجة متناقضة على شَيء كانَ ذلك لعجزه عن إقامة حجة غير متناقضة وكذا إذا أثبت حكماً بدليل عارضه دليلٌ آخر يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن إقامة دليل سالم عن المعارضة، واللّه تعالى يتعالى عن أن يوصف به، وإنما يقع التعارض بين هذه الحجج والتناقض أي التناقض الذي استلزمه التعارض لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فإن أحدهما لا بد من أن يكون متقدماً فيكون منسوخاً بالمتأخر فإذا لم يعرف التاريخ لا يمكن التمييز بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهراً بالنسبة إلينا من غير أن يتمكن التعارض في الحكم حقيقة، فلا بُد من بيان هذه الجملة أي التعارض وما يتعلق به من بيان شرطه وحكمه وغير ذلك **(وهذا)** أي الذي نشرع فيه.

باب المعارضة

وإذا ثبت أن التعارض ليس بأصل كان الأصل في الباب طلب ما يدفع التعارض وإذا جاء العَجز وجب إثبات حكم التعارض وهذا الفَصل أربعة أقسام في الأصل وهو معرفة التعارض لغةً وشرطه وركنه وحكمه شريعة.

باب المعارضة

اي باب بيانها **قوله: (وهذا الفصل)** أي فصل بيان المعارضة اربعة أقسام في الأصل اي باعتبار نقص المعارضة من غير نظر إلى أنها وقعت في الحجج الشرعية. أو في غيرها، وهذا ليسَ من قبيل تَقسيم الجنس إلى أنواعه كتقسيم الحيوان إلى إنسان وفرس وحمار وغيرها ليُشترط فيه اشتراط مَورد التقسيم بين الأقسام بل هو من قَبيل تقسيم الكل إلى اجزائه كتقسيم الإنسان إلى حيوان ناطق فإن مَورد التقسيم بيان المعارضة والبيان بصفة الكمال لا يحصل إلا ببيان الأقسام الأربعة فكان بيان كل قسم بمنزلة جزء من البيان فلذلك لم يشترط فيه اشتراط مَورد التقسيم.

قوله: (وركُن المعارضة كذا) ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء إلا به. وإنه يطلق على جزء من الماهية كقولنا: القيامُ رُكن الصلاة ويُطلق على جميعها كما في هذه الصورة فإن ما فُسّر الرُكن به هو تفسير نفس التعارض ايضاً كذا قيل، وإنما قيَّد بتَساوي الحجتين لتحقق التقابل والتدافع إذ لا مقابلة بين الضعيف والقوي بل يترجّح القوي فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يُعارض المشهور.

(وقيد بتضادّ الحُكْمين) اي بمخالفتهما لأنهما إذا كانا مُتفقين يتأيد كل دليل بالآخَر ولا يقع التعارض **(وذلك)** اي اشتراط اتحاد المحل والوقت باعتبار ان المضادة والتنافي بين الشيئين لا يتحقق في محلين وكاجتماع الحِلّ والحرمة في المنكوحة وامها مع أن الموجب واحد وهو النكاح فكيف إذا كان اثنين، ولا في وقتين لما ذُكر في الكتاب ويندرج فيما ذكر اتحاد الحال أيضاً فإن اختلافها من قبيل اختلاف المحل او اختلاف الوقت واتحاد النسبة شَرط أيضاً وإن لم يذكره الشيخ لجواز اجتماع الضدين في محل

أما معنى المعارضة لغة فالممانعة على سبيل المقابلة يقال: عَرض إليَّ كذا أي استقبلني بصدٍّ ومنعٍ سُميت الموانع عوارِض وركُن المعارضة تقابل الحجتين على السَّواء. لا مَزية لأحدهما في حكمين مُتضادَّين فركن كل شيء ما يقوم به وأما الشرط فاتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم مثل التَّحليل والتحريم. وذلك أن التضاد لا يقع في محلين لجواز اجتماعهما. مثل النكاح يوجب الحِل في محل والحرمة في غيره. وكذلك في وقتين لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين مثل حرمة الخمر بعد حلِّها.

واحد في وقت واحد بالنسبة إلى شخصين كاجتماع الحل والحرمة في المنكوحة بالنسبة إلى الزوج وغيره وكاجتماع الأبوة والبنوة في شخص واحد في واحد بالنسبة إلى ولده ووالده، قال شمس الأئمة رحمه الله: ومن الشَّرط أن يكون كل واحد منهما موجباً على وجه يجوز أن يكون ناسخاً للآخَر إذا عُرِف التاريخ بينهما فيجري التعارض بين الآيتين والسُّنتين ولا يجري بين القياسين لأن أحدهما لا يجوز أن يكون ناسخاً للآخر. فإن النسخ لا يكون إلا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياسَيْن ولا بين أقوال الصَّحابة رضي الله عنهم لأن كل واحد منهم إنما قال ذلك عَن رأيه. فالرواية لا تثبت بالاحتمال وكما أن الرأيين من واحد لا يصلح أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر فكذا من اثنين. وقد سمى بعض العلماء التعارض الذي بينا تناقضاً فقال إذا اختلف الكلامان في النفي والإثبات سُمِّيا متناقضين ويعني به أن يَكذب أحدهما إذا صدَق الآخر، ثم قال: ولا يتحقَّق هذا التناقض إلا بوحدة المحكوم عليه فإنك إذا قلت الحمل يذبح ويُشوى لا يناقضه قولك الحمل لا يذبح ولا يشوى إذا أردت به بُرج الحمل. وبوحدة المحكوم فإنك إذا قلت المكره مختار أي له قدرة على الامتناع لا يناقضه قولك المكره ليس بمختار على معنى أنه ما خلي ورأيه وشهوته.

ويندرج فيما ذكرنا ما ذكروا من اشتراط وحدة الزمان والمكان والإضافة والقوة والفعل والكل والجُزء والشَّرط. لأنك إذا قلت زيد جالس أي في هذا الزمان أو المكان زَيد ليس بجالس أي في زمان أو مكان آخر كان المحكوم في الأول غيره في الثاني. وكذا إذا قلت: زيد أب أي لعمر، زيدٌ ليس باب أي لخالد إذ المحكوم في الأول أبوة عمر، وفي الثاني أبوة خالد، أو قلت: الخمر في الدن مُسكر أي بالقوة الخمر في الدن لَيس بمُسكر أي بالفعل إذ المحكوم فيهما أمران متغايران، ولو قلت: الزنجي أسْود أي جلده الزنجي ليس بأسود أي جميع أجزائه كان المحكوم عليه في الأول بعض الأجزاء وفي الثاني كلها فيتغايران، وكذا إذا قلت: الجسم مُفرق للبصر، أي بشرط كونه أبيض الجسم ليس بمفرق للبصر أي بشرط كونه أسود فإن المحكوم عليه في الأول الجسم الموصوف بالبياض وفي

وحكم المعارضة بين آيتين المصير إلى السنة. وبين سُنتين نوعان: المصير إلى القياس وأقوال الصحابة رضي اللّه عنهم على الترتيب في الحجج إن أمكن. لأن الجهل بالناسخ يمنع العمل بهما وعند العَجْز يجب تقرير الأصول وإذا ثبت أن الأصل في وُقوع المعارضة الجهل بالناسخ والمنسوخ اختصّ ذلك

الثاني الجسم الموصوف بالسواد وهما مُتغايران، وبالجملة يشترط أن لا يغاير أحد الكلامين للآخر في شيءٍ البتة إلا في النفي والإثبات فينفي أحدهما ما يثبته الآخر بعَيْنه من ذلك المحكوم عليه بعَينه من غير تفاوت.

قوله: (وحكم المعارضة) كذا إذا تحقق التعارض بين النصين وتعذّر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع إلى طلب التاريخ فإن علم التاريخ وجَب العمل بالمتأخّر لكونه ناسخاً للمتقدم وإن لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذُّر العمل بهما وبأحدهما عيناً لأن العمل بإحدهما ليس بأولى من العمل بالآخر. والترجيح لا يمكن بلا مُرجح ولا ضرورة في العمل أيضاً لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يحتمل أنه منسوخ. وإذا تساقطا وجب المصير إلى دليل آخر يمكن به إثبات الحكم لأن الحادثة التحقت بما إذا لم يكن فيه ذلك النَّصان بتساقطهما فلا بد من طلب دليل آخر يتعرَّف به حُكْم الحادثة. ثم إن كان التعارض بين الآيتين وجَب المصير إلى السنة إن وجدت وهو معنى قوله إن أمكن أو إلى أقوال الصحابة والقِياس إن لم توجد. وإن كان بين السنتين وجب المصير إلى ما بعد السنة مما يمكن به إثبات حكم الحادثة. وذلك نوعان أقوال الصحابة والقِياس. ثم عند من أوجب تقليد الصحابي مطلقاً فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وجَب المصير إلى أقوالهم أولاً فإن لم يوجد فإلى القياس، ويؤيده ما ذكر الشيخ في «شرح التقويم» حكم المعارضة هو أنه إذا وقع التعارض بين آيتين فالميل إلى السنة واجب وإن وقع التعارض بين سنتين فالميل إلى أقوال الصحابة وإن وقع بين أقوال الصحابة فالميل إلى القياس ولا تعارض بَين القياس وبين قول الصحابي.

وعند من لا يُوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس وجب المصير إلى ما ترجّح عنده من القياس وقول الصحابي لأن قوله لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيجب العمل بأحدهما بشرط التحرّي. ثم مُختار الشيخ وإن كان القول الأول يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقاً بالمجموع أي حكم المعارضة بين الآيتين المصير إلى السنة وبين السنتين نوعان المصير إلى أقوال الصحابة والقياس لكن على الترتيب لا على التساوي. وإن كان القول الثاني يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقاً بما تقدَّم لا بقوله إلى القياس وأقوال الصحابة أي الكتاب مقدم على السنة فعند العجز عن العمل به يصار إلى السنة والسنة مقدمة على القياس وأقوال الصحابة فعند العجز

بالكتاب والسنة فكان بين آيتين أو قراءتين في آية أو بين سنتين أو سنة وآية.

عن العمل بها يصار إلى أحدهما. وقيل: معناه على الترتيب في الحجج بحسب اختلاف العلماء واتفاقهم في ذلك. وذكر في بعض الشروح وإنما قال: وبين سُنَّتين نوعان وإن كان يصار إلى قول الصحابي أولاً ثم إلى القياس لأن المصير إليهما من حُكْم المُعارضة بين سُنَّتين إلا أن في قول الصحابي شبهة السماع فيقَدم على القياس.

قوله: (وعند العَجز) يعني عند العجز عن المصير إلى دليل آخر على الترتيب المذكور بأن لم يوجد بعد النصَّين المتعارضين دَليل آخر يعمل به أو يوجد التعارض في الجميع يجب تقرير الأصول أي يجب العمل بالأصل في جميع ما يتعلق بالنصين كما سيجيء بيانه، فصار الحاصِل أن حكم المعارضة نوعان: المصير إلى ما بعد المتعارضين من الدليل إن أمكن، وتقرير الأصول إن لم يمكن ثم في النوع الأول إن كان التعارض بين آيتين فالمصير إلى السنة وإن كان بين سُنتين فنوعان المصير إلى القياس وإلى أقوال الصحابة. وإن جعلت المصير إلى أقوال الصحابة والقياس نوعاً واحداً وتقرير الأصول عند العجز نوعاً آخر فله وجه وبالجملة في هذا الكلام نوع اشتباه ولم يتَّضح لي سره، ثم المصير إلى السنة في تعارض الآيتين والمصير إلى أقوال الصحابة والقياس في تعارض السنتين إنما يجب إذا كان التساوي ثابتاً في عدد الحجج بأن كان من كل جانب واحد أو أكثر فإن كان من جانب دليل واحد ومن جانب دليلان فاختُلف فيه فقال بعضهم: إن أحد الدليلين يسقط بالتعارض والدليل الآخر الذي سَلم عن المعارضة يتمسك به ولا يجب المصير إلى ما بعده من الدلائل، وعند بعضهم لا عبرة لكثرة العدَد وقلِته في التعارض وسيأتي بيانه إن شاء اللّه عزّ وجلّ.

ثم قيل: نَظير التعارض بين الآيتين والمصير إلى السنة قوله تعالى: ﴿فَاقْرَؤُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُواْ لَهُ وَأَنْصِتُواْ﴾ [الأعراف: ٢٠٤]، فإن الأول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي لوروده في الصلاة باتفاق أهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثاني ينفي وجوبها عنه إذ الإنصات لا يمكن مع القراءة وأنه ورد في القراءة في الصلاة أيضاً عند عامة أهل التفسير فيتعارضان فيصار إلى الحديث وهو قوله عليه السلام: «من كانَ لهُ إمام فقراءة الإمام قراءة» وقوله عليه السلام في الحديث المعروف: «وإذا قرأ فأنصِتُوا»[1] ولا يُعارضهما قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» لأنه محتمل في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة على ما عُرِف.

ونظير التعارض بين السنتين والمصير إلى القياس ما روى النعمان بن بشير رضي اللّه

---

(١) اخرجه مسلم في الصلاة حديث رقم: ٤٠٤، وابو داود في الصلاة حديث رقم: ٩٧٣ وابن ماجة في إقامة الصلاة حديث رقم: ٨٤٧، والإمام احمد في المسند ٤/ ٤١٥.

لأن النسخ في ذلك كله سائغ على ما نُبين إن شاء اللّه تعالى. وأما بين قياسين أو قولي الصحابة رضي اللّه عنهم فلا لأن القياس لا يصلح ناسخاً وقول الصحابي بناءً على رأيه فحلَّ محل القياس أيضاً. بيان ذلك أن القياسين إذا تعارضنا لم

عنه أن النبي ﷺ صلى صَلاة الكُسوف كما تصلون ركعة وسجدتين[١]. وما رَوت عائشة رضي اللّه عنها أنه صلاها ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجدات[٢]. فإنهما لما تعارضا صرنا إلى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات.

قوله: (أو قراءتين) مثل قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ [المائدة:٦]، بالنصب والجر وقوله جلّ ذكره: ﴿يَطهُرنَ﴾ [البقرة:٢٢٢]، بالتشديد والتخفيف. ولا يقال ينبغي أن لا يقع التعارض بين القراءتين لأنه إنما يقع للجهل بالناسخ ولا يُتصور نسخ إحدى القراءتين بالأخرى لنزولهما في وقت واحد فلا يتحقق شرط النسخ وهو زمان يتمكن فيه من العمل أو الاعتقاد. لأنا نقول: لا نسلم نُزولهما في وقت واحد بل الإذن بالقراءة الثانية ثبت بسؤال الرسول ﷺ بعد ما نزلت القراءة الأولى بزمان طويل فيتحقق شرط النسخ وتكون القراءة الثانية ناسخة لحكم الأولى فيما لم يمكن الجمع بينهما إلا أنا لما لم نعرف الأولى من الثانية وقع التعارض بينهما كما يقع بين الآيتين.

قوله: (لأن القياس لا يَصلح ناسخاً) أي لا يصلح ناسخاً لشيء أصلاً. أما الكتاب والسنة والإجماع فلأن الناسخ لا بد من أن يكون فرق المنسوخ أو مثله ولا مماثلة بين الكتاب والسنة والإجماع وبين القياس وأما القياس فلأن النسخ لبيان انتهاء مدة حسن المشروع ولهذا لا بد من أن يكون بينهما مدة ولا مدخل للرأي في معرفة انتهاء حُسن المشروع، ولا يتحقق التقدم والتأخر في المعاني المودعة في النص أيضاً **(وبيان ذلك)** أي بيان عدم التعارض بين القياسين كذا يعني المراد من قولنا لا تعارض بين القياسين أنهما لا يسقطان به بل يجب العمل بأحدهما لِشَرْط التحري إذا احتاج إلى العمل وإن لم يقع له حاجة إلى العمل يتوقف فيه. وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه اللّه يعمل بأيهما شاء من غير تحرّ ولهذا صار له في مسألة واحدة قولان وأقوال. وأما الروايتان اللتان رُويتا عن أصحابنا في مسألة واحدة فإنما كانتا في وقتين مختلفين فإحداهما صحيحة والأخرى فاسدة ولكن لم تعرف الأخيرة منهما كالحديث الذي روي عن رسول اللّه ﷺ بروايتين

---

(١) أخرجه أبو داود في الصلاة حديث رقم ١١٩٣، وابن ماجة في الإقامة حديث رقم ١٢٦٢، والإمام أحمد في المسند ٤/٢٦٧-٢٦٩.

(٢) أخرجه البخاري في الكسوف باب رقم ٩ – ١٢. ومسلم في الكسوف حديث رقم ٩٠١-٩٠٣ وأبو داود في الصلاة حديث رقم ١١٧٧، والترمذي في الصلاة حديث رقم ٥٦١ وابن ماجة في الإقامة حديث رقم ١٢٦٣، والإمام أحمد في المسند ٦/٣٢.

يسقطا بالتعارض ليجب العمل به بالحال بل يعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قَلْبه لأن تَعَارُض النصين كان لجهلنا بالناسخ، والجهل لا يصلح دليلاً شرعياً لحكم شرعي وهو الاختيار.

وأما تعارض القياسين فلم يقع من قبل الجَهل من كل وجه لأن ذلك وضع الشرع في حق العمل فأما في الحقيقة فلا مِنْ قبل أن الحق في المجتهدات واحد

مختلفتين فإنه عليه السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يُعرف السابق من اللاحق كذا ذكر أبو اليسر.

فصار حاصل ما ذكرنا أن التعارض يجري بين النصين اللذين يتحقق النسخ فيهما ولا يجري بين القياسين بل يعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه فأقام الشيخ دليلاً على الحاصل فقال لأن تعارض النصين كذا. وتقريره ما ذكر القاضي الإمام في «التقويم» أن النصين لا يتعارضان إلا والأول منهما منسوخ لا يجوز العمل به لكنا جَهلناه والجهل لا يطلقنا عملاً شرعياً والاختيار عمل شرعي وأما القياسان فيتعارضان على طريق أن كل واحد منهما صحيح العمل به لأنه جعل حجة يعمل به أصاب المجتهد به الحق عند الله تعالى أو أخطأه ولما كان كل واحد منهما حُجة لم يسقط وجوب العمل فإن قيل لما كان كل واحد من القياسين حُجة يجب العمل به وجب أن يختار أيهما شاء من غير تحرٍ كما في أجناس ما يقع به التكفير قلنا قد بينا أن القياس حجة صحيحة في حق العمل فإذا تعارض القياسان كان كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق إصابة الحق لأن الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام: «اتّقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»[1] وإصابة الحق غيب فتصلح شهادة القلب حجة في ذلك فيعمل بما شهد به قلبه.

ولما ثبت أن القياس حجة في حق العمل دون الإصابة فمن حيث أنهما حجتان في العمل بهما يثبت الخيار من غير تحر كما في الكفارات ومن حيث أن الحق عند الله تعالى واحد صارا مُتعارضين فيجب أن يسقطا لأن أحدهما خطأ والآخر صواب ولا يدري أيهما الصواب كما في النصّين فمن وجه يسقط ومن وجه لا يسقط فقلنا يحكم فيه برأيه ويعمل بشهادة قلبه بخلاف الكفارات كذا ذكر الشيخ في «شرح التقويم».

قوله: (فأما تعارض القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه) أي من قبل الجهل بالدليل الذي يجب العمل به لأن ذلك أي القياس (**وضع الشرع**) أي دليل وضعه

---

(١) أخرجه الترمذي في التفسير حديث رقم: ٣١.

يصيبه المجتهد مرة ويخطئ أخرى إلا أنه لما كان مأجوراً على عمله وجب التخيير لاعتبار شبهة الحقيقة في حق نفس العَمل بشهادة القلب لأنه دليل عند الضرورة لاختصاص القلب بنور الفراسة وأما فيما يحتمل النسخ فجهل مَحْض بلا شُبهة ولأن القول بتعارض القياسين يوجب العمل بلا دليل هو الحال وتعارض الحجتين من الكتاب والسنة يُوجب العمل بالقياس الذي هو حجة

الشرع لأجل العمل به وإن وقع خطأ فإن الشرع وضع القياس بطريقه وهو أن يجتهد في المنصوص ويبين الوصف المؤثر ويحافظ شرائطه فيكون كل قياس صحيحاً بوضع الشرع فلا يكون التعارض بناء على الجهل من هذا الوجه (**فأما في الحقيقة**) أي في إصابة الحق حقيقة ووقوع العلم، فلا أي لم يضعه الشرع طريقاً إليه فيكون سبب التعارض الجهل من هذا الوجه (**إلا أنه**) أي لكن القائس لما كان مأجوراً على عمله أي اجتهاده أخطأ الحق أو اصاب (**وَجب التخيير**) أي الحكم بالتخيير (**لاعتبار شبهة الحقية**) أي بالنظر إلى كون كل واحد منهما حقاً في وجوب العمل. ووجب العمل بشهادة القلب طلباً للحق حقيقة لأنه واحد. ولهذا كان له أن يعمل بأحدهما بشهادة قلبه وليس له أن يعمل بالقياسين جميعاً كما قال الشافعي رحمه اللّه. لأن الحق لما كان واحداً كان الجمع بينهما في العمل جمعاً بين الحق والباطل. كذا قال أبو اليسر (**لأنه**) أي المذكور وهو شهادة القلب دليل لطلب الحق عند الضرورة وهي انقطاع الأدلة كما في اشتباه القبلة وغيره. والفراسة نظر القلب بنُور يقع فيه. وفي الصحاح الفِراسة بالكسر اسم من قولك تفرَّستُ فيه خيراً أي أبصرت وفهمت وهو يتفرس أي يتثبت وينظر وتقول منه رجل فارس النظر وأنا أفرس منه أي أعلم وأبصر ومنه قوله عليه السلام: «اتقوا فِراسة المؤمن» وأما فيما يحتمل النسخ أي التعارض فيما يحتمل النسخ وهو الكتاب والسنة (**فجهل محض**) أي بناء على جهل محضٍ بالناسخ (**بلا شبهة**) أي بلا شبهة حقية في كليهما في حق العمل بل الحق ليس إلا واحداً منهما في حق العلم والعمل جميعاً.

قوله: (ولأن القول بتعارض القياسين) يعني إذا قلنا بتحقق التعارض في القياسين فلا نجد بُدّاً من ترتيب حكمه عليه وهو التساقط ويُؤدي ذلكَ إلى العمل بلا دليل لأنه حينئذ يَضْطَر إلى معرفة حُكْم الحادثة الواقعة ولا يمكنه ذلكَ إلا بدليل واحد القياسين حق عند اللّه تعالى لا مَحالة وحُجة يقيناً فكان العمل بأحدهما على احتمال أنه الحجة حقيقة أَوْلى من العمل بلا دليل فحلَّ له العَمل بالمحتمل لهذه الضرورة. فأما في تعارُض الحجَّتين من الكتاب أو السنّة فلا ضرورة لأنه يترتب عليهما دليل شرعي يرجع إليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة في العمل بما يحتمل أنه ليس بحجة أصلاً وهو المنسوخ.

قوله: (ومثال ذلك) أي نظير ما ذكرنا من التساقط وعدَم التخيير في تعارُض النَّصين

ومثال ذلك أن المسافر إذا كان معه إناء إن في أحدهما ماء نجس وفي الآخر طاهر وهو لا يدري عمل بالتيمم لأنه طهور مطلق عند العَجز وقد وقع العجز

وعدم التساقط وثبوت التخيير بشَرْط التحرِّي في تعارُض القياسَين مسألتا الإناءين والثَّوبين. فإن المسافر إذا كان معه إناءان من الماء أحدهما نجس والآخر طاهر وليس له ماء طاهر سواهما، وأنه لا يعرف الطاهر من النجس، ليس له أن يتحرى للوضوء عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله بل يُصلي بالتيمُّم **(لأنه)** أي التيمم أو التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء الطاهر وقد تحقق العجز ها هنا بالتعارض فلم يكن مضطراً إلى استعمال التحرّي للوضوء لما أمكنه إقامة الفرض بالبدل فلذلك لا يجوز له التوضؤ بأحدهما بالتحري وبدونه فهذا نظير تعارض النصين.

ونظير تعارض القياسين مسألة الثوبين وهو ما لو كان معه ثوبان نجس وطاهر ولا يعرف الطاهر من النجس وليس له ثوب آخر طاهر ولا ماء يغسلهما به فإنه يتحرَّى ويُصلي في الذي يقع تحريه على أنه طاهر لأن الضرورة قد تحققت ها هنا لأنه لا يجد بدّاً من سَتر العورة في الصلاة وليس للستر بدأً يتوصل به إلى إقامة الفَرْض فجاز له التحري لهذه الضرورة حتى إن في مسألة الإناءين لو احتاج إلى الماء للشرب عند استيلاء العَطَش وعدم الماء الطاهر كان أن يتحرى أيضاً لأن الماء لا خلف له في حق الشرب فكان مضطراً في إقامة الشرب به فيجوز له التحري للشرب. ألا ترى أنه جاز له شرب الماء النجس حقيقة عند الضرورة؟ فالتحري الذي فيه إصابة الطاهر مأمول فيه أَوْلى بالجواز يوضحه أن في مسألة الإنائين لو كانا نجسين لا يؤمر بالتوضؤ بهما ولو فعل لا يجوز لوجود الخلف وهو التراب. وفي مسألة الثوبين لو كان كلاهما نجسين يؤمر بالصلاة في أحدهما ويجزئه وذلك لأنه ليس للستر أو للثوب خلف ينتقل الحكم إليه عند العجز، فيجوز له التحرّي الذي فيه إصابة الطاهر مأمول أيضاً. وقوله: لضرورة في العمل بلا دليل معناه أنه لو لم يعمل بالتحري الذي هو دليل جائز العمل عند الضرورة لاحتاج إلى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدَليل لأنه يحتاج إلى أن يصلي في أيهما شاء بناء على أن الأصل فيه الطهارة إذ لا يجوز له أن يصلي عرياناً في هذه الحالة بالاتفاق، لوجود الثوب الطاهر من وجه كما لا يجوز له الصلاة عرياناً إذا وجد ثوباً رُبعه طاهر لا غير، لوجود الثوب الطاهر من وجه، باعتبار أن للربع حكم الكل في بعض الصُّور والعُدول عن العَمل بالدليل إلى ما ليس بدليل فاسد.

ثم ما ذكرنا من عدم جواز التحرِّي ووُجوب التيمم في مسألة الإناءين مذهبنا وعند الشافعي رحمه الله يتحرّى ويتوضأ بما يقع تحرِّيه عليه أنه طاهر لأن التراب إنما جعل طهوراً في حالة العجز عند استعمال الطاهر قطعاً ولم يُوجد العَجز لأن دليل الوصول إلى الطاهر قائم وهو التحري. فقيام الدليل يمنع ثبوت صفة الطهورية ولأنه متى صلى وتوضأ

بالتعارُض فلم تقع الضرورة فلم يجز العَمل بشهادة القلب ولو كان معه ثوبان نجس وطاهر لا ثوب معه غيرهما عمل بالتحرّي لضرورة الوقوع في العَمل بلا دليل وهو الحال.

وكذلك من اشتبهت عليه القبلة ولا دليل معه أصلاً عمل بشهادة قلبه من

بالماء الذي تحراه كانت صلاة بطهارة حقيقية من وجه ومتى صلى بتيمم كانت صلاة بغير طهارة حقيقية من كل وجه لأن التيمم ليس بطهارة حقيقية على أصله فكان الأول أَوْلى. وإنا نقول إن التحري حُجة ضرورية فلا يظهر إلا عند فقد التحصيل من كل وجه وقد أمكنه التحصيل بالخلف فلا يكون التحرّي معتبراً في هذه الحالة. وقوله إنه جعل خلفاً حالة العَجز عن استعمال الطاهر كذلك ولكنّ العجز عنه ثابت لأنه لا يمكنه الاستعمال إلا بالتحري وشَرع الخلف يمنع عنه ولأن حل الصلاة بتيمُّم عُلِّقَ بعدم ظهور مطلق لا بعدم ظهور من وَجْه دُونَ وجه فصار الحرف أن الخَصم جعل الشرع التحري مانعاً من ثبوت الخلفية للتراب لأن العجز لا يثبت مع التحري وقلنا: التحري ليس بدليل موصِل إليه وإنما اعتُبر حجة لبناء الحكم عليه عند ضرورة فقد سائر الأدلة فإذا كان ثمة خلف مشروع يمنع ظهور حجية التحري فيثبت العجز فإذاً لا يمكنه اعتبار التحري حُجة إلا عند فقد الخَلف لأن الخلف أقوى من التحري كذا في إشارات الأسرار لأبي الفضل. وهذا الخلاف إذا كان الطاهر والنجس سواء أو كانت الغلبة للنجس فإن كانت الغلبة للطاهر بأن كانَ أحد الأواني الثلاثة نجساً واثنان طاهران يجب التحري بالاتفاق لأن الاعتبار للغالب وباعتبار الغالب لزمه استعمال الماء الطاهر وإصابته بتحريه مأمولة، ثم فيما إذا كانا سواء أو كانت الغَلبة للنجس حتى لزمه التيمُّم فالأحوط أن يُريق الكل ثم يتيمم أشار محمد رحمه اللّه ليكون تيممه في حال عدم الماء بيقين. وإن لم يُرق أجزاه أيضاً لأن عدم آلة الوُصول إلى الماء الطاهر. وذَكر الطحاوي رحمه اللّه أنه يخلط الماءين ثم يتيمم. وهذا أحسن لأن بالإراقة ينقطع عن مَنفعة الماء وبالخلط لا ينقطع فإنه يسقيه دوابه ويشربه عند الضَّرورة. وبعض المتأخرين من مشايخ بَلَخ كان يقول يتوضأ بالإناءين جميعاً احتياطاً لأنه يتيقين بزوال الحدث عنه ذلك لأنه قد توضأ مرة بالماء الطاهر وحكم نجاسة الأعضاء أخف من حُكْم الحدث فإذا كان قادراً على إزالة أغلظ الحَدث لزمه ذلك وقاسَ بسُؤر الحمار يُؤمر بالتوضؤ به مع التيمم احتياطاً. ولسنا نأخذ به لأنه إذا فعل ذلك كان متوضئاً بما يتيقَّن بنجاسته ومنجساً أعضائه أيضاً خصوصاً رأسه فإنه بعد المسح بالماء النجس لا يَطهر بالمسح بالماء الطاهر فلا معنى للأمر به بخلاف سُؤر الحمار فإنه ليس بمنجس. ولهذا لو غَمس الثوب فيه جازت صلاته فيه فيستقيم الأمر بالجمع بينه وبين التيمم احتياطاً. كذا في المبسوط.

قوله: (وكذلك من اشتبهت عليه القِبلة) عطف على مسألة الثوبين أي وكما أن

غير مجرَّد الاختيار لما قلنا: إن الصوَّاب واحد منها فلم يسقط الابتلاء بل وجب العمل بشهادة قلبه وإذا عمل بذلك لم يجز نقضه إلا بدليل فوقه يوجب نقض الأول حتى لم يجز نقض حكم أمضى بالاجتهاد بمثله لأن الأول ترجَّح بالعمل

صاحب الثوبين يعمل بالتحري عند الاشتباه من اشتبهت عليه القبلة بانقطاع الأدلة يعمل به أيضاً ولا يكون له أن يختار أي جهة شاء من غير تحرٍ (**لما قلنا**) يعني في تعارُض القياسين (**إنَّ الصواب**) في الحقيقة (**واحد منهما**) أي من الاجتهادين وإن كان كل واحد صواباً في حق العمل به فكذا الصواب في جهات الكعبة واحد في الحقيقة وإن كانت كل جهة صواباً في انتقال الحكم إليه عند الاشتباه. أو لما قلنا في موضعه من شرح المبسوط وغيره: إن الصواب في مسألة القبلة في الحقيقة واحد من الظَّنين أو من الجهتين لأن الكعبة ليست إلا واحدة وإذا كان كذلك لم يَسْقط الابتلاء بإيجاب التحريّ لما مرّ في مسألة القياسين حتى لو توجَّه إلى جهة عند الاشتباه من غير تحرّ وجبت عليه إعادة الصلاة لأن التحري صار فرضاً من فُروض صلاته فإذا تركه لا يجزيه صلاته كما لو ترك استقبال القبلة عند عدم العذر إلا إذا تبين أنه أصاب القبلة فحينئذٍ تجوز صلاته لأن فرضية التحري لمقصود وقد توصَّل إلى ذلك المقصود بدونه فسقطت فرضيته عنه.

قوله: (**وإذا عمل بذلك**) يعني إذا ثبت له الخيار في تعارض القياسين وعمل بأحدهما بالتحري. (**لم يجز نقضه**) أي نقض ذلك العملِ إلا بدليل فوقه من الكتاب والسُّنة بأن ظهر نص بخلافه فتبين به أن العمل كان باطلاً. (**حتى لم يجز نقض حكم أمضى**) أي أتم بالاجتهاد (**بمثله**) أي باجتهاد مثله. **وقوله**: (**لأن الأول**) متصل بقوله لم يجز نقضه إلا بدليل فوقه. (**لأن الأول**) أي القياس الأول (**ترجح بالعمل به**) أي يقول باتصال العمل به وترجحت جهة الصواب فيه به لأن الحكم بصحة العمل يتضمن الحكم بكونه حجة وصواباً ظاهراً. ومن ضرورته ترجح جانب الخطأ في الآخر فلا يجوز نقض ما ثبت بالدليل الأقوى بما هو أضعف منه. وقوله ولم ينقض التحري باليقين في القبلة جواب عما يقال: إنك قد قُلت إن الاجتهاد لا يُنقض بمثله ولكنه يُنقض بدليل فوقه ثم في مسألة اشتباه القبلة لم ينقض ما أدى بالتحري بدليل فوقه بأن تيقن بأنه كان مخطئاً للقبلة في تحريه كما ينقض حكم أمضى بالاجتهاد إذا ظهر نص بخلافه. فأجاب بأن ذلك اليقين حادث ليس بمناقض يعني هذا اليقين لم يكن موجوداً عند الاجتهاد حقيقة ولم يكن له طريق إلى التوصل إليه لانقطاع الأدلة بالكلية وإنما حدث بعد العمل بذلك الاجتهاد فلا يؤثر ذلك في إبطال ما مضى بمنزلة ما إذا عمل بالاجتهاد في حياة النبي ﷺ ثم نزل نص بخلافه لم يؤثِّر ذلك في انتقاض ذلك العمل لأنه لم يكن موجوداً قبل الاجتهاد والعمل. ألا ترى أن النبي ﷺ افْتَدى عن أسارى بدر بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه؟ وهو قوله تعالى:

به ولم ينقض التحري باليقين في القبلة لأن اليقين حادث ليس بمناقض بمنزلة نص نزل بخلاف الاجتهاد أو إجماع انعقد بعد إمضاء حكم الاجتهاد على خلافه. وأما العمل به في المستقبل على خلاف الأول فنوعان إن كان الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال من جهة إلى جهة حتى انتقل من بَيْت المقدس إلى الكعبة وانتقل من عين الكعبة إلى جهتها فصلح التحري دليلاً على خلاف الأول وكذلك في سائر المجتهدات في المشروعات القابلة للانتقال والتعاقُب. وأما

﴿مَا كَانَ لِنَبيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتّى يُثْخِنَ في الأَرْضِ﴾ [الأنفال:٦٧]، ولم يؤثر ذلك في إبطال ما مضى لما ذكرنا فكذا هذا بخلاف العمل بالاجتهاد في زمَاننا فإنه إذا ظهر نص بخلافه ينتقض لأن الموجب للبطلان كان موجوداً وقت الاجتهاد وكان طريق الوصول إليه وهو الطلب قائماً إلا أنه خفي عليه لتقصيره في الطلب فينقض لفوات شرط صحة الاجتهاد وهو عدم النص. هذا هو الكلام في العمل بأحد القياسين فيما مضى. فأما الكلام في العمل بالقياس الآخر في المستقبل فعلى ما ذكر في الكتاب أن الحكم المطلوب بالاجتهاد إن احتمل الانتقال من محل إلى محل أو الانتساخ والتعاقب وجب العمل بالاجتهاد الآخر إذا تبدل رأيه إليه (وإلا فلا) أي إن لم يحتمل الانتقال والتعاقب لا يجوز العمل بالاجتهاد على خلاف الأول في المستقبل. لأنا لو قلنا بالجواز أُدّى إلى تصويب كل قياس لما بيّنا أنه إذا تحرى وعمل وجعل التحري حجة له ضرورة صار الذي عمل به هو الحق عند الله تعالى بدليل التحري والآخر فإذا جوَّزنا له العمل بالآخر صار هذا هو الحق عند الله تعالى لا محالة. فأما إذا كان مما يحتمل الانتقال والتعاقب فلا يلزم منه القول بالتعدد. وقد ابتلينا بالقياس في الحوادث وقد استقر رأيه في هذه الحادثة على أن الصواب هو الآخر فيلزمه العمل به كما إذا لم يعارضه القياس الأول.

قوله: (وكذلك في سائر المُجتهدات) أي كما يعمل بتبدل التحري في المستقبل في مَسألة القبلة يُعمل بتبدل الرأي في المجتهدات القابلة للانتقال في المستقبل أيضاً، إذا استقر رأيه على أن الصواب هو الثاني لأن تبدُّل الرأي يُشبه النسخ فيعمل به في المستقبل ولا يظهر به بطلان الماضي كما في النسخ الحقيقي. وهذا إذا لم يلحق به حكم حاكم فإن لحق به حكم فلا يعمل بتبدُّل الرأي في المستقبل أيضاً كما لا يعمل به في الماضي لأن القضاء الذي نفذ في محل لا يحتمل الانتقال إلى محل آخر فيلزم ذلك المحل. وإليه أشار الشيخ بقوله: من المشروعات القابلة للانتقال. بيانه إذا أدَّى اجتهاد مجتهد إلى الخُلع انفسخ مثلاً فنكح امرأة خالعها ثلاثاً ثم تغير اجتهاده لزمه تسريحها ولم يجز له إمساكها على خلاف اجتهاده الحادث ولكن لا يحرّم الوطئات السابقة. ولو حكم حاكم بصحة النكاح بعد أن خالع الزوج ثلاثاً ثم تغيَّر اجتهاده لم يفرق بينهما ولم ينقض الاجتهاد

الذي لا يحتمله فرجل صلّى في ثوب على تحري طهارته حقيقة أو تقديراً ثم تحول رأيه فصلّى في ثوب آخر على تحري أن هذا طاهر وأن الأول نجس لم يجز ما صلّى في الثاني إلا أن يتيقن بطهارته لأن التحري الأول أوجب الحكم بطهارة الأول ونجاسة الثاني وهذا وصف لا يقبل الانتقال من عين إلى عين فبطل العمل

السابق بصحة النكاح في المستقبل فإنه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض أيضاً ولتسلسل واضطراب الأحكام ولم يوثق بها. كذا ذكر بعض الأصوليين.

قوله: **(وأما الذي لا يحتمله)** أي لا يحتمل الانتقال فرجل صلّى في ثوب على تحري طهارته **(حقيقة)** أي وقع تحريه على ثوب هو في الحقيقة طاهر **(أو تقديراً)** أي صلّى في ثوب بالتحري وهو في الحقيقة نجس لكن الشرع لما حكم بجواز الصلاة فيه تثبت طهارتُه تقديراً. أو معناه: إن الشك وقع في الثوبين اللذين أحدهما نجس والآخر طاهر كله حقيقة أو الآخر ربعه أو أكثر منه طاهر فصلى في أحدهما على ظن انه هو الطاهر حقيقة أو تقديراً ثم وقع أكبر رأيه على الآخر انه هو الطاهر حقيقة أو تقديراً لم يجزه ما صَلّى في الثاني ما لم يثبت طهارته حقيقةً أو تقديراً بدليل موجب للعلم. لأنا لما حكمنا بجواز الصلاة في الثوب الأول فقد حكمنا بأنه هو الطاهر ومن ضرورته الحكم بنجاسة الثوب الثاني **(وهذا وَصْف)** أي تنجس الثوب وصف **(لا يقبل الانتقال)** من محل إلى محل لأن النجاسة متى يثبت في محل لا يتحول عنه إلى مكان آخَر ولا يرد الشرع بتحوله لأن الشرع لا يرد بتغيير الحقائق فلو قلنا بصحة التحري ثانياً كان تحويلاً **(فبَطُل العمل به)** أي بهذا التحري الثاني. بخلاف أمر القبلة لأنه ليس من ضرورته الحكم بجواز الصلاة إلى جهة الحكم بأن تلك الجهة هي جهة الكعبة. الا ترى انه وإن تبيَّن الخطأ جازَت صلاته فكان تحرِّيه إلى جهة أخرى مصادفاً محله وهاهنا من ضرورة الحكم بجواز الصلاة الأولى الحكم بأن الطاهر ذلك الثوب. الا ترى انه لو تبيَّن فيه النجاسة يلزمه الإعادة. يُبينه ان الصلاة إلى غير القبلة تجوز في حالة الاختيار مع العِلم وهو التطوُّع على الدابة والصلاة في الثوب الذي فيه نجاسة كثيرة لا تجوز في حالة الاختيار فمن ضرورة جواز الأولى تعيين صفة الطهارة في ذلك الثوب والنجاسة في الثوب الآخر والأخذ بالدليل الحكمي واجب ما لم يظهر خلافه. وعلى هذا قال محمد رحمه الله في «المبسوط»: لو لم يعلم ان في أحدهما نجاسة حتى صلى وهو ساهٍ في أحدهما الظهر وفي الآخر العَصْر وفي الأول المغرب وفي الآخر العشاء ثم نظر فإذافي أحدهما قَذَر ولا يدري انه هل الأول أو الآخر فصلاة الظهر والمغرب جائزة وصلاة العصر والعشاء فاسدة لأنه لما صَلّى الظهر في أحدهما جازت صلاته باعتبار الظاهر فذلك بمنزلة الحكم بطهارة ذلك الثوب وبنجاسة الثوب الآخر فكل

به ومثال القسم الثاني من القسم الرابع سؤر الحمار والبغل لأن الدلائل لما

صلاة أدَّاها في الثوب الأول فهي جائزة وما أدّاها في الثوب الآخَر وجبت إعادتها ولا يلزمه إعادة المغرب لمكان الترتيب لأنه حين صلى المغرب ما كان يعلم أن عليه إعادة العصر والترتيب بمثل هذا العذر يسقط.

قوله: (ومِثال القسم الثاني) وهو تقرير الأصول عند العجز **(من القسم الرابع)** وهو حكم المعارضة إذ هو رابع الأقسام المذكورة في أول الباب **(سؤر الحمار والبغل)** فإن الدلائل لما تعارضت في سؤر الحمام ولم يمكن العمل بالقياس بقي مشتبهاً فوجب تقرير الأصول كما ذكر في الكتاب. ثم قيل في بيان التعارض أن الأخبار تعارضت في إباحة لحم الحمار وحُرمته فإن عبد اللّه بن أبي أوفى رضي اللّه عنه روى أن النبي ﷺ حرَّم لُحوم الحُمر الأهلية يوم خَيبر[١]. وروى غالب بن أبجر أن النبي ﷺ أباح لحوم الحمر الأهلية[٢]. فأوجب ذلك اشتباهاً في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سؤره لأنه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه وكذا اختلاف الصحابة رضي اللّه عنهم فيه ظاهر أيضاً. فإن ابن عمر رضي اللّه عنهما كان يكره التوضُّؤ بسُؤر الحمار والبغل ويقول إنه رجس وابن عباس رضي اللّه عنهما كان يقول: إن الحمار يعتلف القت والتبن فسُؤره طاهر لا بأس بالتوضُؤ به.

(والقياس لا يصلح شاهداً) أي لأحد الجانبين أو مثبتاً للحكم ها هنا لأنه لا يصلح لنَصب الحكم. ابتداءً إذ القياس لتعدية الحكم لا للإثبات ابتداءً لأن نصب أحكام الشرع بالرأي باطل ولهذا لا يجوز إثبات حرم المدينة وكون الوتر ركعة بالقياس كما سيأتي بيانه إن شاء اللّه عزّ وجلّ. وما نحن فيه من هذا القبيل وإذا لم يصلح القياس شاهداً وجب تقرير الأصول على ما ذكر في الكتاب هذا هو المذكور في عامة الكتب. ويؤيده ما ذكر في «الأسرار» في مسألة سُؤر السباع: وأما سؤر الحمار فهو عندنا في حُكم لحمه ولحمه مشكل وليس بحرام باتٍ وكذلك السؤر عندنا لا يفرق بينهما في حكم التحريم والنجاسة بوجه. إلا أن تحقق الاشتباه والإشكال بهذا الطريق غير مسلَّم عند البعض لأنه إنما يتحقق إذا لم يثبت رجحان أحدهما على الآخر وقد ثبت رجحان الخبر الموجب للحرمة على الموجب للحل ها هنا حتى حَكم أكثر العلماء بحرمة لحمه. وقد ذكره الشيخ بعد هذا بورقة أيضاً فينبغي أن يُحكم بنجاسة سُؤره أيضاً. الا ترى أن أصحابنا حكموا بنجاسة

---

(١) أخرجه البخاري في الجهاد، باب رقم ١٣٠، ومسلم في الصيد حديث رقم: ١٩٣٧ وابن ماجة في الذبائح حديث رقم ٣١٩٢، والإمام أحمد في المسند ٤ / ٣٨١.

(٢) أخرجه أبو داود في الأطعمة، حديث رقم: ٣٨٠٩.

تعارضت ولم يصلح القياس شاهداً، لأنه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وَجب تقرير الأصول فقيل إن الماء عُرف طاهراً فلا يصير نجساً بالتَّعارُض فقلنا: إن

سُؤر الضَّبع مع تعارض أخبار الحل والحرمة في لحمها باعتبار ترجيح الحُرمة. كيف والدليل الموجب للحل وهو حديث غالب مؤول فإنه عليه السلام قال له: «كُلْ من سَمين مالك» وذلك محمول على أكل الثمن على ما عُرف. أو على حال الضرورة على ما روي في بعض الروايات أنه قيل للنبي ﷺ أنه قد أصابتنا سنة وأن سمين مالنا في الحمير فقال: «كُلوا من سَمين مالِكم» وإذا كان كذلك لم يتحقق شرط التعارض وهو المساواة في الحجتين أو اتحاد المحل. وكذلك ادعاؤهم أن القياس لا يصلح شاهداً فيما نحن فيه لأنه لنصب الحُكم في هذا المحل غير فرع أيضاً. لأن ذلك فيما إذا لم يوجد له أصل يلحق به فاما إذا وجد فلا. وها هنا أمكن إلحاق سُؤر الحمار بسُؤر الكلب في النجاسة بعلَّة حرمة الأكل أو بسؤر الهرة في الطهارة بعلّة الطَّوف. فانى يكون هذا نصب الحكم ابتداء؟ الا ترى أن سؤر سواكن البيوت أُلحق بسؤر الهرة في الطهارة وسؤر السباع الحق بسؤر الكلب في النجاسة؟ ولم يكن ذلك نصب الحكم ابتداء فكذا هذا. فالأحسن في بيان التعارض ما ذكره شمس الأئمة البَيهقي[1] في «الكفاية» أن الأخبار تعارضت في طهارة سُؤره ونجاستَه فإن جابراً رضي اللّه عنه روى أن النبي ﷺ سُئل أَنَتَوضأ بما أفضلت الحُمر قال: نعم وبما أفضلت السباع.

وهذا يدل على أن سؤره طاهر وروى أنس رضي اللّه عنه أن النبي ﷺ نَهى عن لحوم الحمر الأهلية فإنها رِجْس[2] وهذا يدل على أن سؤره نَجس. وقد تعارضت الآثار عن الصحابة أيضاً كما ذكرنا ولم يصلح القياس شاهداً لأن السُّؤر إن اعتبر بالعَرق ينبغي أن يكون طاهراً إذ العرق طاهر في الروايات الظاهرة، وإن اعتبر باللبن ينبغي أن يكون نجسا إذ اللبن نجس في أصح الروايتين. وإذا ثبت التعارض في الدلائل وتحقق العجز عن العمل بها بقي الاشتباه وصار الحكم مشكلاً. فوجب تقرير الأصول وهو إثبات ما كان على ما كان. فلا يتنجس به ما كان طاهراً ولا يطهر به ما كان نجساً لأن الطهارة أو النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك.

---

(١) هو الإمام الحافظ والمحدث ابو بكر احمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي البيهقي، الشافعي ٣٨٤ – ٤٥٨هـ انظر وفيات الأعيان ١ / ٧٥.

(٢) اخرجه البخاري في الذبائح باب رقم ١٤، ومسلم في الصيد حديث رقم ١٩٤٠. وابن ماجه في الذبائح حديث رقم ٣١٩٦.

. . . .

وذكر شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه اللّه أن لحمه حرام بلا إشكال وحرمة لحمه تدل على نجاسه سؤره من غير إشكال لكن الضرورة أوجبت سقوط النجاسة فإن الحمار يُربط في الدُّور والأفنية ويشرب من الأواني كالهِرة إلا أن الضرورة فيه دُونها في الهرة لأنه لا يدخل المضايق التي تدخلها الهِرة فلو انتفت الضرورة أصلاً لكان سُؤره نجساً لحرمة لحمه كسؤر الكلب. لأن طواف الكلب حول الأبواب لا في داخل الدار والبيوت ولو تحققت من كل وجه لكان الماء طاهراً وطهوراً كسؤر الهرة. فلما استوى الوجهان من غير ترجيح تساقطا ووجب المصير إلى ما كان ثابتاً والثابت قبل التعارض شيئان الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب اللُّعاب. وليس أحدهما بأولى من الآخَر فبقي مشكلاً فلا يطهر ما كان نجساً ولا ينجس ما كان طاهراً. بخلاف الماء إذا أخبر عَدْل بنجاسَته وآخر بطهارته فإنه لا يصير مشكلاً لأن الأصل هناك بعد سقوط الخبرين بالتعارض شيء واحد وهو الطهارة فوجب المصير إليه فبقي الماء طاهراً من غير إشكال وهاهنا الأصل بعد التساقط شيئان: الطهارة في الماء والنجاسة في اللعاب فبقى مشكلاً.

فإن قيل لمّا وجب تقرير الأصول وقد عُرف الماء طاهراً وطهوراً بيقين لزم أن يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك. قلنا: من ضرورة تقرير الأصول زوال صفة الطهورية عن الماء لأنها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به إذ لا معنى للطهورية في عُرف الفقهاء إلا إزالة الحدَث والنجاسة ولو قلنا بزُوالهما به لا يكون هذا تقريراً للأصول بل يكون عملاً بأحد الأصلين وإهداراً للآخَر، فوجب القول بزوال الطهورية. وأعني به وقوع الشك والاشتباه فيها إلا أنها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم. فإن قيل هَلّا سقط استعمال الماء عند التعارض ووجب المصير إلى الخلف لا غير كما في مسالة الإنائين التي مرَّ تقريرها. قلنا: لأن استعمال المطهِّر قد وجب عليه وهذا الماء كان مطهراً بيقين ووقع الشك في زوال هذا الوَصف فلا يسقط عنه استعماله بالشكر ووجب ضَمّ التيمم إليه احتياطاً. فأما في مسالة الإناءين، فأحدهما نجس بيقين كما أن الآخَر طاهر بيقين وقد وجب عليه الاحتراز عن النّصين كما وجب استعمال المطهر وقد عَجز باعتبار عدَم العلم عن استعمال المطهر منهما ولم يعجز عن الاحتراز عن النجس فلذلك سَقط عنه استعمالهما ووَجب المصير إلى الخلف.

ولا يُقال وَجب أن يسقط استعماله أيضاً احترازاً عن النجاسة كما في تلك المسألة لأنه يحتمل أن يكون نجساً كما يحتمل أن يكون طاهراً لأنا قد بينا أن الطاهر لا يتنجّس بِه فلا يكون في ترك استعماله احتراز عن النجاسة. ولهذا لو وجد ماء مطلقاً لا يجب عليه

سُؤر الحمار طاهِر وهو منصُوص عليه في غير موضع وكذلك عَرَقه ولبن الأتان ولم يزل الحدث به عند التعارض ووَجب ضم التيمُّم إليه فسُمِيَ مُشكلاً لما قلنا

غَسل الرأس بعدما توضأ به. وقوله: (**فقلنا إن سؤر الحمار طاهر**) يُشير إلى أن الشك في طهوريته لا في طهارته عنده وهو اختيار عامة المشايخ رحمهم الله. ووجهه ما ذكرنا أن الماء عُرِف طاهراً بيقين فلا يزول هذا الوصف بالشك فكان السؤر طاهراً غير طهور.

(**وهو مَنصوص في غير مَوْضع**) أي كونه طاهراً منصوص في مواضع كثيرة فقد ذكر في كتاب «الصلاة» إن أصاب لعاب دابة لا يؤكل لحمها أو عَرَقها ثوباً فصلى فيه أجزته الصلاة وإن فحش. وعن أبي يوسف رحمه الله لُعاب الحمار إذا أصاب الثوب فصلى فيه أجزته وإن فحش. وعن محمد رحمه الله: ثلاث مياه لو غمس فيه الثوب تجوز الصلاة فيه الماء المستعمل وسُؤر الحمار وبول ما يُؤكل لحمه. وعند بعضهم الشكل في طهارته لأن اللعاب إن كان طاهراً كان الماء طاهراً أو طهوراً ما لم يغلب اللعاب عليه ولو كان نجساً كان الماء نجساً كسؤر الكلب فكان الشك فيهما جميعاً وإنما لا يتنجس الثوب والعضو به لأن اليقين لا يزول بالشك لا لأنه طاهر حَقيقةً. وكان هذا الاختلاف لفظي لأن من قال الشَّك في طُهوريته لا في طهارته أراد أن الطاهر لا يتنجس به ووجب الجمع بينه وبين التُّراب لا أنه ليس في طهارته شك أصلاً لأن الشك في طهوريته إنما نشأ في الشك في طهارته لتعارض الأدلة في طهارته ونجاسته.

قوله: (**وكذلك عَرَقُه**) أي كسؤر الحمار عَرَقه في كونه طاهراً وهذا جواب ظاهر الرواية وهو الصحيح لأن النبي ﷺ كان يَركب الحمار مُعْرَوْرياً والحرُّ حرّ الحجاز فلا بد من أن يعرق الحمار ولأن معنى الضرورة في عرقه ظاهرة لمن يركبه. وذكر في شرح الجامع الصغير للقاضي الإمام فخر الدين رحمه الله وفي لُعاب الحمار والبَغل وعَرقهما إذا أصاب الثوب أو البدن عن أبي حنيفة رحمه الله ثلاث روايات في رواية قدَّره بالدرهم وفي رواية قدَّره بالكثير الفاحش وهي رواية «الأمالي» وفي رواية لا يمنع وإن فحش وعليه الاعتماد. وذكر شمس الأئمة الحلواني[1] رحمه الله أن عرق الحمار نجس إلا أنه عفي عنه لمكان الضرورة. فعلى هذا لو وقع في الماء القليل يفسد وهكذا روي عن أبي يوسف رحمه الله وذكر القدُوري رحمه الله: أن عرق الحمار طاهر في الروايات المشهورة كذا في «المحيط».

---

(١) هو شمس الأئمة أبو محمد عبد العزيزر بن أحمد بن نصر بن صالح الحلواني البخاري الفقيه الحنفي المتوفي سنة ٤٥٦هـ، انظر الفوائد البهية ص٩٥-٩٦.

لا أنه يعني به الجهل. وكذلك الجواب في الخُنثى المشكل وكذلك جوابهم

قوله: (ولبن الأتان) أي هو طاهر كسؤرها وهو رواية عن محمد رحمه الله فإنه نُقل عن أن لبن الأتان طاهر ولا يؤكل وهو اختيار الشيخ وصاحب «الهداية» وفي ظاهر الرواية هو نجس كذا في «المحيط» وذكر الإمام التمرتاشي في شرح الجامع الصغير وعن البَزدوي أنه يعتبر فيه الكثير الفاحش. وعن عَينِ الأئمة الصحيح أنه نجس نجاسة غليظة لأنه حرام. وليس فيه ضرورة فسمي مشكلاً لما قلنا. ذكر في «المبسوط» أن سؤر الحمار مشكوك فيه غير متيقن بطهارته ولا بنجاسته. وكان أبو طاهر الدباس رحمه الله ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز أن يكون الشك في أحكام الشرع فقال الشيخ رحمه الله ليس المراد منه أنه مشكوك في الحقيقة أو أنه شرع مشكلاً حقيقة بل سمي مشكلاً لما قلنا من تعارض الأدلة ووجوب ضم التيمم إليه للاحتياط **(لا أنه يعني به الجهل)** أي لا أن يعني بهذه العبارة أن حكمه مجهول لأن حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم إليه على ما بيَّنا.

قوله: (وكذلك الجواب في الخُنثى) أي ومثل الجواب الذي ذكرنا في سُؤر الحمار من تقرير الأصول والعمل بالاحتياط عند وقوع الإشكال الجواب في الخنثى المشكل أيضاً هو الشخص الذي له ما للرجال والنساء ولم يُوجد فيه ما يترجح به أحد الجانبين على الآخَر أعني الذكورة والأنوثة. فإنه لما أشكل حاله بتعارض الجهتين وجب تقرير الأصول والعمل بالاحتياط في موضعه فيجعل بمنزلة المذكور في بعض الأحكام وبمنزلة الإناث في البعض على ما يدل عليه الحال في كل حكم فيقال: أكبر النصيبين في الميراث أعني نصيبي الرجل والمرأة لم يكن ثابتاً له فلا يثبت بالشك ويتأخر عن الرجال ويتقدم على النساء في الصلاة احتياطاً ولا يختنه الرجل ولا المرأة لاشتباه حاله بل تَشتري أمة تختنه من ماله أو مال بيت المال على ما عُرف في كتاب الخُنثى. والألف فيه للتأنيث كما في حُبلى والبُشرى وكان ينبغي أني قال الخنثى لمشكلة ويؤنث الضمير الراجع إليه كما هو المذكور في كلام الفصحاء إلا أن الفقهاء نظروا إلى عدم تحقق التأنيث في ذاته فلم يلحقوا علامة التأنيث في وصفه وضميره تغليباً للذكورة. وقد يوصف الرجل به أيضاً فيقال: رجل خُنثى ورجال خَناثي وخِناث قال الشاعر:

لعمرك ما الخناث بنو قشير بنسوان تَلِدْنَ ولا رجال

قوله: (وكذلك جَوابهم) أي جواب علمائنا في المفقود فإنه لما تعارض حياته ومماته وَجب تقرير الأصول فجعل حياً في مالِه حتى لا يُورث عنه لأن حياته كانت ثابتة

في المفقود. ومثال ما قلنا في الفَرق بين ما يحتمل المعارضة وبين ما لا يحتملها أيضاً الطلاق والعتاق في محل منهم يُوجب الاختبار لأن وراء الإبهام محلاً يحتمل التصرُّف فصلَح الملك فيه دليلاً لولاية الاختيار فإذا طلق عيناً ثم نسي لم يجز الخيار بالجهل وإذا عرفت ركن المعارضة وشرْطها وجب أن تَبني

فلا تزول بالشك وميتاً في مال غيره حتى لا يَرث عن أحد لأن استحقاقه لم يكن ثابتاً فلا يثبت بالشك أيضاً.

قوله: (**ومثال ما قُلنا**) من الفرق بين ما يَحتمل المعارضة من النصوص وبين ما لا يحتملها من القياس وأقوال الصحابة ما إذا أَوقع الطلاق أو العتاق في محل مُبْهَم بأن قال لامرأتيه إحداكما طالق أو قال لأَمتيه إحداكما حُرة وما إذا أوقع الطلاق أو العتاق في محل عين ثم نَسيه بأن قال لإحدى امرأتيه: أنت طالق أو لإحدى أُمتيه أنتِ حُرة ثم نَسي المطلقة والمعتقة فإن في المسألة الأولى يَثبت له خيار التعيين لأن الإبهام لم ينشأ عن الجَهل المحض كما في القياسين وقد كان تَعيين المحل مملوكاً له شرعاً كابتداء الإيقاع فبمباشرة الإيقاع أسقط ما كان له من الخيار في أصل الإيقاع ولم يُسقط ما كان له من الخيار في التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتاً له شرعاً. وهو معنى قوله لأن وراء الإبهام محل يحتمل التَّصرف أي بعدما أوقع أصل الطلاق أو العتاق مبهماً بقي شيء آخَر يحتمل التصرف أي الإيجاد من قبل المالك وهو تعيين المحل. أو معناه بعدما أوقع أصل الطلاق مبهماً بقي محل يحتمل التصرف وهو ذات المرأة لأن الطلاق المبهم لم ينزل في المَحل على ما عُرف فتَبقى كل واحدة منهما محلاً لتصرُّفه (**فصلح الملك**) أي بقاء الملك في المحل (**دليلاً لولاية الاختيار**) وهوكالقياسين لما كان كل واحد حجة في حق العمل ثبت فيهما التخيير. وفي المسألة الثانية لا يثبت الخيار لأن الطلاق أو العتاق قد نزل في إحداهما وخَرج المحل عن ملكه والتعارض ثبت في حَقه بين المحلين لجهله بالمحل الذي عينه عند الإيقاع. وجهله لا يثبت الخيار له شرعاً. ولو جُعل إليه ذلك كان فيه إثبات صَرْف الحُرْمة عن محلها إلى غير محلها كما في تَعارض النصين لما ثبت بناءً على الجَهْل بالناسخ لم يثبت الخيار إذ لو ثبت ذلك لكان فيه صَرْف الحقيقة عن حُجة ما ليس بحجة.

قوله: (**وإذا عَرفت رُكن المعارضة**) يعني لما علمت أن ركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء وأن شرطها اتحاد المحل والوقت كما بيَّنا. (**وجَب أن تبنى عليه**) أي على ما عرفت كيفية المخلص عن التعارض على سبيل العدم أي على وجه يعدمه من الأصل بأن يقول: لا نُسلم أن المعارضة ثابتة لعدم ركنها وهو المساواة في الحجتين أو عدم شرطها وهو عَدم اتحاد المحل أو الوقت إلى آخر ما بينا. فما ذكر من بيان حكم

عليه كيفية المخلص عن المعارضة على سبيل العَدم من الأصل وذلك خَمسة أوجه مِن قبل الحجة ومن قبل الحكم ومن قبل الحال ومِن قبل الزمان صريحاً ومن قبل الزمان دلالة. أما من قبل نفس الحجة فإن لا يعتدل الدليلان فلا تقوم المعارضة مثل المحكم يعارضه المجمل والمتشابه من الكتاب، أو المشهور من السنة يعارضُه خبر الواحد لأن رُكنها اعتدال الدليلين وأمثلة هذا كثيرة لا تُحصى وأما الحكم فإن الثابت بهما إذا اختلف عند التحقيق سَقط التعارض مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَت قُلُوبُكُم﴾ [البقرة:٢٢٥]، والمراد به الغُموس. وقال:" ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُم وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيمَانَ﴾ [المائدة:٨٩]، والغَموس داخل في هذا اللغو

المعارضة هو الخلص منها على تقدير تحققها وتسليمها. وهذا هو المخلص منها على سبيل المنع مثل المُحكم يعارضه المُجمَل أو المتشابه فإن قوله تعالى: ﴿لَيسَ كَمِثلِه شَيءٌ﴾ [الشورى:١١]، محكم في نفي المماثلة فلا يُعارضه قوله عز جل: ﴿الرَّحمَنُ عَلَى العَرشِ استَوَى﴾ [طه:٥]، لأنه مُتشابه لانتفاء ركن المعارضة وهو التساوي في الحجتين. ولو استدلَّ مستدل في حِل البيع في صُورة من الصور بعموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ البَيعَ﴾ [البقرة:٢٧٥]، لا يكون لخصمه أن يَعارضه بقوله عز اسمه: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة:٢٧٥]، لأنه مُجمل فلا يعارض الظاهر. كذا في بعض الشروح. ومثل الكتاب أو المشهور من السنة مثل قوله قتعالى: ﴿فَاقْرَؤُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ القُرآنِ﴾ [المزمل: ٢٠]، لا يعارضه قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ومثل قوله عليه السلام: «البينة على المُدَّعي واليَمين على من أنكر» لا يعارضه خَير القَضاء بشاهد ويمين، لانتفاء المساواة في الحجتين.

قوله: (**وأما الحكم**) فكذا إنما يطلب المخلص من حيث الحكم لأن من شرط المعارضة أن يكون الحكم الذي يثبته أحد الدليلين عين ما ينفيه الآخر بالتحقيق التدافع والتمانع. فإذا اختلف الحكم عند التحقيق بأن ينفي أحدهما غير ما يثبته الآخر لا يثبت التدافع لإمكان الجمع بينهما فلا يتحقق التعارُض. مثل قوله تعالى في سورة البقرة: **﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغوِ فِي أَيمَانِكُم وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُم﴾**، فإنه يوجب المؤاخذة في كل يمين مكسوبة بالقلب أي مَقصودة سواء كانت معقودة أو غير معقودة فيتحقق المؤاخذة في الغَموس. وقوله جلاله في سورة المائدة: **﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغوِ فِي أَيمَانِكُم وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيمَانَ﴾** [المائدة:٨٩]، يقتضي أن لا تتحقق المؤاخذة في الغَموس لأن الأيمان على نوعين مَعقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مُؤاخذة فيه

لأن المؤاخذة المثبتة مُطلقة وهي في دار الجَزاء، والمؤاخذة المنفية مقيَّدة بدار

والآية سيقت لبيان المؤاخذة في المعقودة ونَفْيها عن اللَّغو. والغَموس ليسَت بمعقودة فكانَت لغواً في حق المؤاخذة. إذ اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليسَت في الغموس فائدة اليَمين المشروعة خَلت عنها لأنها شرعت لتحقيق البر أو الصدق وقد فات ذلك في الغموس أصلاً فكانت لغواً أي كلاماً لا عبرة به من حيث أنه لم ينعقد لحمه كبيع الحُر. فكانَت الغموس داخلة في عموم قوله تعالى: ﴿لاَّ يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغوِ فِي أَيمَانِكُم﴾ [المائدة:٨٩]، وهو معنى قول الشيخ: (والغَموس داخِلٌ في هذا اللغو) أي اللغو المذكور في المائدة. ولم يقل داخلة لتأويل الغموس بالحِلف وإذا كان كذلك تحقق التعارض بين الآيتين من حيث الظاهر في حق الغموس إذ الأولى وجب المؤاخذة فيها والثانية تنفيها عنها. فيتخلص عنه ببيان اختلاف الحكم بأن يقال: المؤاخذة المثبتَة وهي المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُم﴾، مطلقة والمطلق ينصرف إلى الكامل فيكون المراد منها المؤاخذة بالعُقوبة في الآخرة لأنها المؤاخذة الكاملة فإن الآخرة خُلقت للجَزاء وللمؤاخذة حقاً للّه تعالى بالعَدل فأما الدنيا فدار ابتلاء يؤاخذ المُطيع فيها بمحنة تطهيراً ويُنعم على العاصي استدراجاً. والمؤاخذات المعجَّلة في الدنيا لم تشرع إلا بأسباب لنا فيها ضرب ضرر لتكون زَواجر عنها كلها لِصلاحنا فلا تتمحَّض مُواخذة لحق اللّه تعالى وإنما تتمحَّض في الآخر فثبت أن المطلق من المؤاخذة ينصرف إلى المؤاخذة في الآخرة. والمُؤاخذة المنفية وهي المذكورة في سورة المائدة في قوله عز وجل: ﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُم﴾ [المائدة:٨٩]، مقيدة بدار الابتداء أي المراد منها نَفي المؤاخذة بالكَفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيمَانَ فَكَفَارَتُهُ﴾ [المائدة:٨٩]، فيكُون الحكْم الذي اثبته أحد النصين غير الحكم الذي ينفيه الآخر فلم يتَّحد محل النفي والإثبات فامكن الجمع بينهما وبطل التّدافع.

ثم الشافعي رحمه اللّه نَفى التعارض بطَريق آخر فحمل المؤاخذة المذكورة في الآية الأُولى على المؤاخذة بالكُفارة لأن المؤاخذة المذكورة في الآية الثانية مفسَّرة بالكفارة فيكون تفسيراً للأولى وحَمل العقد المذكور في الآية الثانية على كَسب القلب الذي هو القَصد لا العَقد الذي ضدّه الحِل. لأن العقد يُطلق على قصد القلب وعزمه على الشَيء كما يُطلق عليربَط أحد الكَلامين بالآخَر يقال: عَقدت على كذا أي عزمت واعتقدت كذا أي قَصدت ومنه العَقيدة للعزيمة قال الشاعر:

عَقدت على قلبي بأن نكتُمَ الهوى فصاحَ ونادى إنني غَير فاعلِ

الابتلاء، فصحَّ الجمع وبَطل التدافع فلا يصح أن يُحمل البعض على البَعض ومثاله كثير.

وقوله تعالى: (بما كَسبت قلوبكم) مفسَّر لا يحتمل إلا القصد فيحمل المحتمل على المفسر. فيكون الغَموس على هذا التأويل داخِلة في العقد لا في اللغو فيجب فيها الكفارة.

والدليل عى صحة هذا التأويل أنه تعالى شرع الكفارة بنفس اليمين من غير شَرْط حنث فقال: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيمَانَ فَكَفَارَتُهُ﴾ [المائدة:٨٩]، وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيمَانِكُم إِذَا حَلَفتُم﴾ [المائدة:٨٩]، ولم يقل إذا حنثتم ولا تجب الكفارة بنفس اليمين إلا في الغموس. فصار حاصل كلامه أن معنى الآيتين واحد وهو نَفي الكفارة عن اللغو وإثباتها في الغموس والمعقودة. فقال الشيخ رحمه الله لما بطل التدافع والتعارض بالطريق الذي بيَّنا لا يصح أن يحمل البعض على البعض أي يحمل العقد على كَسب القبل والمؤاخذة المطلقة على الؤاخذة المقيَّدة لأن فيه تقليل فائدة النص. فإنا متى حَملنا أحدهما على الآخَر كان تكراراً. وحمل كلام صاحب الشرع على الإفادة ما أمكن أوْلى من حمله على الإعادة مع أن فيه عدولاً عن الحقيقة من غير ضَرورة لأن حقيقة العقد ربط أحد طرفي الحبل بالآخَر والعَقْد الشرعي يسمى عقداً لما فيه من ارْتباط أحد الكلامَين بالآخَر أو ارتباط الكلام بمحلّ الحُكْم إن كان الكلام واحداً وعزيمة القَلب لا تربط بشيء لأنها لا تُوجب حكماً إلا أنها سبب العقد فإنه يَقْصد بقلبه ثم يتكلَّم بلسانه. فانطلق عليها اسم العقد فكان مجازاً، أن الآية قُرئت بالتشديد كما قُرئت بالتخفيف. وبالتَشديد لا يَحتمل عَقْد القلب أصلاً فكان حملَ القراءة بالتخفيف على ما يُوافق القراءة الأُخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة أَوْلَى من حملها على القصد.

وذكر الشيخ أبو منصور رحمه الله أنه تعالى نَفى المؤاخذة عن اللغو في الآية الأُولى وأثبتها في الغموس والمراد منها المؤاخذة بالإثم ونَفاها في الآية الأخرى عن اللغو وأثبتها في المعقودة وفسَّرها هاهنا بالكفارة فكان بياناً أن المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالإثم وفي اللغو لا مُؤاخذة أصلاً فلزم تسليم البَيان والعمل بكل نص على حِدَة دون صَرْف النصوص بعضها في بَعض وتَقْييد البعض بالبعض. فعلى هذا لا تكون الغَموس داخلة في اللغو ولا في العقد فلا تجب فيها الكفارة ولا يثبت التعارض أيضاً إلا أن الشيخ أثبت التعارض بأن جعلها داخلة في اللغو ليمكنه إيراده في هذا الفصل. وقوله: لأن المؤاخذة يتصل بقوله سقط التعارض. أو يتعلق بمحذوف وهو ولما كانت الغموس داخلة في اللغو كان التعارض بين النصين ثابتاً في اليمين الغَموس إلا أنه يندفع باختلاف الحكم لأن المؤاخذة إلى آخرِه.

وأما الحال فمثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، بالتخفيف ومعناه انقطاع الدم وبالتَّشديد قُرِئ، ومعناه الاغتسال وهما معنيان متضادَّان ظاهراً. ألا ترى أن الحَيض لا يجوز أن يمتد إلى الاغتسال مع امتداده إلى انقطاع الدَّم لأن امتداد الشيء إلى غاية واقتصاره دونها معاً ضِدّان.

قوله: (وأما الحال) أي دفع التعارض باختلاف الحال فمثل قوله تعالى: **﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾**، بالتخفيف والتشديد فإن القراءة بالتخفيف تَقتضي أن يحل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على أكثر مدة الحيض أو على ما دونه لأن الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طَهرت المرأة إذا خرجت من حَيضها والقراءة بالتشديد تَقتضي أن لا يحل القربان قبل الاغتسال سَواء كان الانقطاع على أكثر مدة الحيض أو على ما دونه كما ذَهب إليه عَطاء ومُجاهد وزُفر والشافعي رحمهم الله. لأن التطهُّر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لأن حتى للغاية وبين امتداد الشيء إلى غاية وبين اقتصاره دونها تناف فيقع التعارض ظاهراً لكنه يرتفع أكثر باختلاف الحالين، أي بان تُحمل كل واحدة من القراءتين على حال فتُحمَل القراءة بالتخفيف علي الإنقطاع على اثر مُدَّة الحيض لأنه انقطاع بيقين وحرمه القربان تثبت باعتبار قيام الحيض لأنه تعالى أمر باعتزالهن لمعنى الأذى بقوله عز اسمه: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة:٢٢٢]، فبعد الانقطاع على أكثر مدة الحيض لا يجوز تَراخي الحرمة إلى الاغتسال لأنه يؤدي إلى جعل الطُّهر الذي هو ضد الحيض حيضاً وهو تناقض وإبطال للتقدير الوارد في الحَيض. أو يؤدي إلى منع الزوج عن حقه وهو القربان بدُون العلة المنصوص عليها وهي الأذى وكِلاهُما فاسد. وتُحمل القراءة بالتشديد على الانقطاع على ما دون أكثر مدَّة الحيض لأن في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع بيقين لتوهُّم أن يعاودها الدم ويكون ذلك حيضاً فإن الدم ينقطع مرة ويدر أخرى فلا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال أو ما يقوم مقامه. وقد أقامت الصحابة رضي الله عنهم الاغتسال مقام الانقطاع فإن الشعبي ذكر أن ثلاثة عشر نفراً من أصحاب رسول الله ﷺ قالوا: إن المرأة إذا كانت أيامها دون العشرة لا يحل لزوجها أن يقربها حتى تَغتسل. وإذا حملناهما على ما ذكرنا من الحالين انقطع التعارض.

فإن قيل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ [البقرة:٢٢٢]، في القراءة يأبى هذا التوفيق لأنه يوجب الاغتسال في جميع الأحوال ولو كان كما زعمتم لكان ينبغي أن يقرأ في قراءة التخفيف فإذا طهرن. فثَبت أن المراد هو الجمع بين الطهر والغتسال بالقراءتين أي حتى طهرن بانقطاع حيضهن وحتى يتطهرن بالاغتسال.

قلنا لما بينا أن تأخير حق الزوج إلى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد يحمل قوله تعالى: ﴿تَطَهَّرْنَ﴾ [البقرة:٢٢٢]، في قراءة التخفيف على

لكن التعارُض يرتفع باختلاف الحالين بأن يُحمل الانقطاع على العَشرة فهو الانقطاع التام الذي لا تردُّد فيه ولا يَستقيم التَّراخي إلى الاغتسال لما فيه من بُطلان التقدير ويحمل الاغتسال على ما دُون مُدة الانقطاع والتناهي لأن ذلك

طهرن فإن تفعَّل قد يجيء بمعنى فَعل من غير أن يدل على صنع كتبيَّن بمعنى بان أي ظهر وكما يقال في صفات الله عز وجل تكبَّر وتعظَّم ولا يراد به صفة تكون بإحداث الفعل. إليه أشار شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه الله. وقد نُقِل عن طاوس ومجاهد أن معنا توضأن أي صرن أهلاً للصلاة كذا في «عين المعاني» يلزم مما ذكرتم الجمع بين المعنيين المختلفين. فإن قيل التَّطهُر حقيقة في الاغتسال وحَمله على انقطاع الدم إن كان بطريق الحقيقة فهو إثبات العُموم المشترك وإن كان بطريق المجاز فهو جمع بين الحقيقة والمجاز لأن المعنيين أريدا من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ [البقرة:٢٢٢]، إذ هو ثابت في كل قراءة واردة المعنيين الختلفين من لفظ واحد غير جائزة. ولا يقال: معنى التطهر الاغتسال لا غير عند من اختار التشديد وانقطاع الدم لا غير عند من اختار التخفيف فلا يكون فيه جَمع بين المعيين المختلفين. لأنا نقول جميع القراءات المشهورة حَق عند جميع القراء وجَميع أهل السنة فمن اختار التشديد فالتخفيف عنده حق ومن اختار التخفيف فالتشديد عنده كذلك فيلزَم الجمع عند الجميع في كل قراءة. قلنا: لا يلزم الجمع لأن إرادة الانقطاع في حال اختيار التخفيف وفي هذه الحالة ليس له معنى غيره وإرادة الاغتسال في حال اختيار التشديد وليس له معنى آخر في هذه الحالة والحالتان لا تجتمعان إذ لا يقرأ بهما في حالة واحدة فلا يلزم الجمع بين المعنيين المختلفين إذ من شَرطه اتّحاد الحال ولم يوجد. وهو نظير قوله تعالى: ﴿مِّن بَعدِ غَلَبِهِم﴾ [الروم:٣]، فإن الغلب مصدر معنى اللازم على قراءة ﴿غُلِبَتِ﴾ [الروم:٢]، على المجهول أي غَلَبوا وهم من بعد أن صاروا مغلوبين سَيَغلبون على عدوِّهم وبمعنى المتعدي على قراءة ﴿غُلِبَتِ﴾ [الروم:٢]، على المعروف أي غلبوا وهم من بعد أن كانوا غالبين على خصمهم سيغلبون. فالمعنيان مختلفان ولكنه جاز إرادتهما لاختلاف الحالتين كذلك هنا.

وذكر في شرح التأويلات أن الآية محمولة على ما دون العشرة لأن الغالب في النساء أن لا يمتد حيضهن إلى أكثر مدة الحيض ولا يَقتصر على الأقل بل يكون فيما بين الوقتين. ألا ترى أن النبي ﷺ قال في صفة النساء «هُنَّ ناقصات العَقل والدِّين»[١] ثم

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٢/٣٧٢ . ومسلم في الإيمان حديث رقم ٨٠. والترمذي في الإيمان حديث رقم ٢٦١٣. وابن ماجه في الفتن حديث رقم ٤٠٠٣ . وأبو داود في السنة حديث رقم ٤٦٧٩.

هو المفتقر إلى الاغتسال فينعدم به التعارُض وكذلك قوله: ﴿وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُم وَأَرجُلَكُم إِلَى الكَعبَينِ﴾ [المائدة:٦]، بالخفض والنصب مُتعارضان ظاهراً فإذا حملنا النصب على ظهور القدَمين والخفض على حال الاستتار بالخفين لم يثبت التعارُض. فصح ذلك لأن الجِلد أُقيم مقام بَشرة القدم. فصار

وَصف نقصان دينهن بأن تتحيض إحداهن في الشهر ستاً أو سبعاً. وصفهن جملة بنقصان الدين ثم فسر النقصان في جملتهن بما ذكر. فدل أن ذلك هو الغالب في جُملتين والخطاب ينصرف إلى ما هو الغالب. فدل أن المراد من الآية هو النهي عن قربانهن إذا كانت أيامهن دون العشرة وبه نقول على القراءتين جميعاً أما القراءة بالتشديد فظاهر، وأما بالتخفيف فلأن الانقطاع فيما دون العشرة لا يثبت إلا بالاغتسال أما يقوم مقامه لما ذكرنا. فكان المراد هو الطهر الاغتسال أيضاً فلذلك قُرئ في القراءة بالتخفيف فإذا ﴿تَطَهَّرنَ﴾ [البقرة:٢٢٢]، دون طَهرن ليدل على أن الإنقطاع بالاغتسال.

قوله: (وكذلك قوله تعالى) أي وكما أن القراءتين في الآية المتقدمة متعارضتان من حيث الظاهر ويندفع ذلك التعارض باختلاف الحال فكذا القراءتان في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُم وَأَرجُلَكُم﴾ [المائدة:٦]، بخفض اللام ونصبها متعاضتان أذ الخفض معطوف على الرأس فيقتضي وجوب مسح الرجل لا غير كما هو مذهب الروافض، والنصب معطوف على الوجه، فيوجب وجوب الغسل وعدم جواز الاكتفاء بالمسح فيتعارضان ظاهراً فيتخلص عنه باختلاف الحال على ما ذكر في الكتاب. **وقوله: (وصح ذلك)** جواب عما يقال لا يستقيم الحل على هذا الوجه لأن اللّه تعالى أمر بالمسح على الرجل على قراءة الخفض لا على الخف إذ لم يقل وامسحوا برؤوسكم وخِفافكم. فقال قد صح ذلك أي حمل قراءة الخفض على المسح بالخف وإن أضيف المسح إلى الرجل لأن الجلد لما أقيم مقام بشرة القدم لاتصاله بها صار مسحه بمنزلة مَسح القدم فصار إضافة المسح إلى الرجل وإرادة الخف منها وفي النسخ فصار مسحه بمنزلة غسل القدم أي الجلد لما قام مَقام بشرة القدم كان المسح مصادفاً بشرة القدم تقديراً كما أن الغسل يصادف بشرة القدم تحقيقاً فيصح إضافة المسح إلى الرِّجل.

وفي ذكر الرِّجل دون الخف فائدة وهي أن المسح لو أضيف إلى الخف بأن قيل واسمحوا برؤوسكم وخفافكم لأوهم جواز المسح على الخف وإن كان غير ملبوس ففي إضافته إلى الرجل وإرادة الخف إزالة ذلك الوهم. وما ذكر الشيخ هو اختيار بعض العلماء فإنهم أثبتوا شرعية المسح على الخف بالكتاب بهذا الطريق. فأما عند عامة المحققين فالمسح ثابت بالسنة دون الكتاب وهو المذكور في «المبسوط» و«الهداية» وعامة

مسحه بمنزلة غَسل القدم وأما صَريح اختلاف الزمان فبأن يعرف التاريخ فيَسقط التعارض ويكون آخرُهما ناسخاً وذلك مثل قول ابن مسعود رضي اللّه عنه في المتوفي عنها زوجها إذا كانت حاملاً أنها تعتد بوضع الحمل. وقال: من شاء

الكتب. فإنه لو كان ثابتاً به لكان مُغياً إلى الكعبين كالغسل. وما قيل يحتمل أنه كان مغياً إلى الكعبين ثم نُسخت الغاية بالسنة وبقي أصل المسح لا يخلو عن ضعف. لأن النسخ إنما يثبت النقل ولم يُنقل عن أحد من السلف أنه كان مغياً ثم نُسخ. ولهذا قال أبو حنيفة رحمه اللّه: ما قلت بالمَسح على الخفين حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار أو قال: مثل فلق الصبح. ولو كان ثابتاً بالكتاب لما استقام هذا الكلام منه. ثم عند هؤلاء القراءة بالخَفْض وإن كان معطوفة على الرأس فهي مُوجبة للغسل أيضاً لأنه أريد بالمَسح الغسل في حَقّ الرِّجل للمُشاكلة وهي أن يذكر الشيء بلفظ غيره لُوقوعه في صُحبته كقوله تعالى: ﴿فَاعتَدُواْ عَلَيهِ بِمثْلِ مَا اعتَدَى عَلَيكُم﴾ [البقرة: ١٩٤]، ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] وقول الشاعر:

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه ... قلت اطبخوا لي جُبَّةً وقميصاً

وللتفاوت بين الفعلين إذ كل واحد منهما إمساس العُضو بالماء والمتوضيء لا يقنع بصب الماء على الأعضاء حتى يمسحا في الغسل ويقال تمسَّحت للصلاة أي توضأت وقال تعالى: ﴿فَطَفِقَ مَسْحاً بالسُّوقِ وَالأَعنَاقِ﴾ [ص:٣٣]، أي غسل أعناقها وأرجلها غسلاً خفيفاً في قول إزالة للغبار عنها لكَرامتها عليه. ولا يُقال فيه جَمْع بين الحقيقة والمنجاز لأن حقيقة المسح قد أريدت بقوله: ﴿وَامْسَحُواْ﴾ [المائدة:٦]، فلا يجوز أن يراد به الغسل. لأنا نقول إنما أريد الغسل بالمسح المقدر الدال عليه الواو في قوله: ﴿وَأَرجُلَكُم﴾ [المائدة:٦]، إذ التقدير: وامْسَحُوا برؤوسكم وامْسَحوا بأرجلكم دُون المذكور صريحاً فلا يكون فيه جمع بنيهما. فإن قيل: أي فائدة في عَطف المغسول على المَمْسُوح؟ قلنا: هي التحذير عن الإسراف المنهي عنه فعطف على الممسوح لا لتَمسح ولكن ليُنبه على وُجوب الاقتصاد في صَبّ الماء عليها كذا في «الكاشف».

قوله: (وذلك مثل قول ابن مسعود رضي اللّه عنه) والمتوفَّى عنها زَوْجَها إذا كانت حاملاً تعتد بوَضْع الحَمل عند ابن مسعود وقلا عليّ رضي اللّه عنهما تَعتدُّ بأبعد الأجلين أي بأطول العدَّتين. لأن كل آية توجب عدة على وجه فيجتمع بينهما احتياطاً. وقال ابن مسعود رضي اللّه عنه: هذا إذا لم يعرف التاريخ فإذا عرف تعيّن الآخر للعمل به لأنه ناسخ وقد ثبت تأخر قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَاتُ الأَحمَالِ أَجَلُهُنَّ﴾ [الطلاق:٤]، عنده حتى دَعا إلى

باهلتُه أن سورة النساء القصرى وأولات الأحمال أجلهنَّ نَزلت بعد التي في سُورة البقرة وأراد به قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّونَ مِنكُم﴾ [البقرة: ٢٣٤- ٢٤٠] الآية وكان ذلك رداً على من قال بأبعد الأجلين. وأما الذي يثبت دلالة فمثل النصين تعارضا في الحظر والإباحة أن الحاظر يجعل آخراً ناسخاً دلالة لأنا نعلم أنهما وجدا في زمانين ولو كان الحاظر أولاً كان ناسخاً للمبيح ثم كان المبيح ناسخاً فتكرر النسخ وإذا تقدَّم المبيح ثم الحاظِر لم يتكرر فكان المتيقن أَوْلى

المباهلة فلا معنى للجَمْع بينهما. والمباهلة مفاعلة من البُهلة بِضم الباء وفتحها وهي اللَّعنة. ويُروى: لاعنته وذَلك أنهم كانوا إذا اختلفوا في شيء اجتَمعوا وقالوا بهلة اللّه على الظالم. كذا في «المغرب» فجعَل ابن مسعود رضي اللّه عنه التأخر دليل النسخ ولم يُنكره علي رضي اللّه عنه فثبت أنه كان معروفاً فيما بينهم أن المتأخر من النَّصين ناسِخ للمتقدم.

قوله: (وأما الذي ثَبت دلالة) إلى آخره إذا اجتمع المُبيح والمحرِّم نقل عن عيسى ابن أبان وأبي هاشم أنهما يطرحان ويَرجع المجتهد إلى غيرهما من الأدلة كالْوليين عقد كل واحد منهما على المولية ولا يُعلم تقدُّم أحدهما أيهما يبطلان وكالغرقى إذا لم يعلم تقدم بعضهمن على البعض. وفي «القَواطع» لأبي منصور السَّمعاني إذا اقتضى أحد الخبرين الحَظر والآخر الإباحة ففيه وجهان أحدهما أنهما سواء لأنهما حكمان شرعيان وصدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة. والوَجه الآخر وهو الأصح أن الحاظر أَولى لأنه أحوط، وعندنا يُرجح المحرِّم لقوله عليه لاسلام: «وما اجْتَمع الحَلال والحَرام إلا وغَلب الحَرام الحَلال» وقوله عليه السلام: «دَعْ ما يريبك إلى ما لا يريبك»(١) ولا يريبه جواز ترك هذا الفعل لأنه بين كونه حراماً أو مباحاً وإنما يريبه جواز فِعله فيجب تركه. ولما رُوِي عن عُمر رضي اللّه عنه قال في الأختين المملوكتين: أحلتهما آية وحَرَّمتهما آية والتحريم أَوْلى. ولأن من طلَّق إحدى نسائه أو أعتق إحدى إمائه ونَسيها يحرّم عليه وطء جمعهنّ بالاتفاق ترجيحاً للحرمة. وما ذكر في الكتاب من كون المحرم ناسخاً، لأنا نعلم أنهما وجدا في زمانين إذ لو كانا في زمان واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض إلى الشارع مُحال. ثم لو كان الحاظر متقدماً يتكرر النسخ ولو كان المبيح متقدماً لا يتكرر فكان المتيقَّن وهو النسْخ مرة أَوْلى من الأخذ بالتكرار الذي فيه احتمال. أو معناه: إن الحاضر ناسِخ بيَقين

---

(١) أخرجه الترمذي في صفة القيامة حديث رقم ٢٠١٨. والإمام أحمد في المسند ١ / ٢٠٠.

وهذا بناء على قول مَنْ جعل الإباحة أصلاً. ولسنا نقول لهذا في أصل الوضع لأن البَشر لم يُتركوا سُدى في شيء من الزمانِ وإنما هذا بناء على زَمان الفترة قبل

تقدَّم أو تأخر لأنه إما ناسخ للإباحة الأصلية أو للإباحة العارضة والمبيح محتمل لأنه إن تقدم كان مقرراً للإباحة الأصلية لا ناسخاً لها. فكان العمل بما هو ناسخ بيقين أولى من العمل بالمحتمل.

قوله: (وهذا) أي جعل الحاظر ناسخاً للمبيح **(بناء على كذا)** اختلف العلماء في الأشياء التي تحتمل أن يرد الشرع بإباحتها وحظرها أنها قبل ورود الشرع على الإباحة أم على الحظر؟ فذهب أكثر أصحابنا خصوصاً العراقيون منهم وكثير من أصحاب الشافعي إلى أنها على الإباحة، وأنها هي الأصل فيها حتى أن من لم يبلغه الشرع أبيح له أن يأكل ما شاء من المطعومات. وإليه أشار محمد رحمه الله في الإكراه حيث قال: ولو تهدَّد بقتل حتى يأكل الميتة أو يشرب الخمر فلم يفعل حتى قُتل خفت أن يكون آثماً لأن أكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما إلا بالنهي عنهما فجعل الإباحة أصلاً والحُرمة بعارض النهي. وهو قول أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وأصحاب الظواهر. وقال بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي ومعتزلة بغداد أنهما على الحظر حتى إن من لم يبلغه الشرع لا يُباح له شيء إلا ما يدفع به الهلاك عن نفسه مثل التنفُّس والانتقال من مكان إلى مكان، وقالت الأشعرية وعامة أهل الحديث: إنها على الوقف لا تُوصف بحظر ولا إباحة حتى إن من لم يبلغه الشرع ينبغي أن يتوقف ولا يتنازل شيئاً فإن تناوُل شيئاً لا يُوصف فعله بالحظر ولا بالإباحة. قال عبد القاهر البغدادي: وتفسير الوقف عندهم أن من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله من الله تعالى ثواباً ولا عقاباً. وإلى هذا القول مال الشيخ أبو منصور رحمه الله.

فإنه ذكر في «شرح التأويلات»: وقال أهل السنة والجماعة: إن العقل لا حظَّ له في معرفة هذا القسم يعني فيما يجوز أن يرد الشرع بإباحته فيَجب التوقُّف فيه إلى أن يرد الشرع إلا بَقدْر ما يحتاج إليه للبقاء. وَجه القول الأول أنه تعالى غني على الحقيقة جَواد على الإطلاق والغَني الجواد لا يمنع ماله عن عباده إلا ما كان فيه ضَرر فتكون الإباحة هي الأصل باعتبار غناه وجوده والحرمة لعوارض، ولم تثبت فيبقى على الإباحة.

ووجه القول الثاني أن الأشياء كلها مملوكة لله تعالى على الحقيقة والتصرُّف في مِلك الغير لا يثبت إلا بإباحة المالك فلما لم تثبت الإباحة بقيت على الحظر لقيام سببه وهو مِلك الغير.

شَريعتنا وذلك ما رُوي عن النبي عليه السَلام أنه حرَّم الضَّبّ ورُوي أنه أباحه، وحَرّم لُحوم الحُمر الأهلية وروي أنه أباحه، وكذلك الضَّبع وما يَجري مجرى

ووجه قول الواقفية أن الحرمة أو الإباحة لا تثبت إلا بالشرع فقبل وروده لا يُتصوَّر ثبوت واحدة منهما فلا يحكم فيها بحَظْر ولا إباحة.

ثم الشيخ رحمه الله اختار القول الأول إلا أنه لم يقل بكون الإباحة أصلاً على الإطلاق على معنى أن الله تعالى خلق الأشياء في أصل وضعها مباحة من غير تكليف بحظر وتحريم ثم بَعث الأنبياء عليهم السلام وأوحى إليهم بحَظْر بعضها وإبقاء بعضها على الإباحة الأصلية لأن ذلك إنما يستقيم أن لو خلق الخلائق ولم يكلفوا بشيء مدَّة ثم بعث فيهم الأنبياء بالتكليف فكُلِّفوا بتَحريم البعض وإبقاء الباقي على ما كان. وليس الأمر كذلك إذ الناس لم يتركوا سُدى، أي مهملاً في زمان فإن أول البشر آدم عليه السلام وهو كان صاحِب شرع قد أتى بالأمر والنهي والحَظر والإباحة ولم يخلُ قرن بعده عن دليل سمعي وإن فتر بحيث يحتاج إلى تحديد النظر به كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِّنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلاَ فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤]، أي وما من أمة فيما مضى إلا جاءهم مُنذر وإذا كان كذلك تَعذر القول بكون الإباحة أصلاً على الإطلاق فلذلك لم يَقُل الشيخ به وإنما قال بكونها أصلاً في زمان الفترة وهو الزمان الذي بين عيسى ومُحمد عليهما السلام لأن الإباحة والحرمة قد ثَبتتا في الأشياء بالشرائع الماضية، وبقيتا إلى زَمان الفترة ثم كانت الإباحة ظاهرة في زمان الفترة فيما بَين الناس فتبقى إلى أن يثبت الدليل الموجِب للحرمة في شريعتنا. فهذا هُو المراد بكون الإباحة أصلاً لا أنها أصل على الإطلاق. وفي الحقيقة هو بيان محل الخلاف لأنه لا يتصور القول بالإباحة أو الحظر أو التوقف قبل وُجود الخلائق لأن هذه الأحكام بالنسبة إليهم وبعدما وجدوا لم يُتركوا سُدى في زَمان فلم يكن محل الخلاف إلا زمان الفترة. ويؤيده ما ذكر في «شرح التأويلات» في هذه المسألة وهذا الخلاف إنما يتحقق فيمن بلَغ في شاهق جبل ولم يَبلغه دليل السَّمع أو في زَمان الفترة. وذكر عبد القاهر البغدادي: وهذا أي الوقف مذهب أبي الحسن الأشعري وضِرار[1] وبِشْر المريسي، وبه قال أكثر أصحاب الشافعي مع قولهم بأنه لم يخل زمان العقلاء عن شَريعة وإنما تكلموا في هذه المسألة على تَقدير كونها لا على تقدير حصولها. وذكر أبو اليسر في آخر هذه المسألة: والصحيح من الأقوال أن ما يجوز أن يحرم تارة ويُباح أخرى فقبل ورود الشرع أو في حق من لم يبلغ إليه الشرع لا يُوصف بالحرمة ولا بالإباحة وفعل الإنسان

---

(١) هو ضرار بن عمرو، كان أول أمره تلميذاً لواصل بن عطاء، مروج الذهب ٣/٢٦.

ذلك أنا نجعل الحاظِر ناسخاً. واختلف مشايخنا فيما إذا تعارض نصان أحدهما

فيه أيضاً لا يوصف بالحل ولا بالحرمة كفعل من لا يدخل تحت الخطاب أما بعد ورود الشرع فالأموال على الإباحة بالإجماع ما لم يَظهر دليل الحُرمة لأن اللّه تعالى أباح الأموال بقوله: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرضِ جَمِيعاً﴾ [البقرة: ٢٩]، والأنفس مع الأطراف على الحرمة لأن اللّه تعالى ألزمهم العبادات ولا يقدرون على تحصيلها إلا بالعصمة عن الإتلاف والعصمة لا تثبت إلا بتحريم إتلاف الأنفس والأطراف جميعاً.

قوله: (وذلك) أي ترجيح المحرم وجعله ناسخاً للمبيح مثل ما روي عن النبي ﷺ أنه حرَّم الضب وهو ما رُوي عن عائشة رضي اللّه عنها أنه أُهدي لها ضَبٌّ فسألت رسول اللّه ﷺ عن أكله فكرهه فجاء سائِل فأرادت أن تطعمه إياه فقال عليه السلام: «أتُطْعِمين ما لا تَأْكُلين؟» فدل أنه كرهه لحرمته إذ لو لم يكن كراهية الأكل للحرمة لأمرها بالتصدق كما أمر به في شاة الأنصاري بقوله: «أطعِمُوها الأسارى»[(١)] وما رُوي عن عبد الرحمن ابن حَسنة أنه قال: نزلنا أرضاً كثيرة الضباب فأصابتنا مجاعة وطبخنا منها وإن القدور لتغلي بها إذ جاء رسول اللّه ﷺ فقال: ما هذا؟ فقلنا: ضباب أصبناها فقال: إن أمة من بني إسرائيل مُسخت دَواب في الأرض وأنا أخشى أن تكون هذه فاكفئوها»[(٢)] ورُوي أنه أباحه وهو ما روى ابن عمر رضي اللّه عنهما أن النبي ﷺ سُئل عن الضب قال: «لم يكن مِنْ طعام قومي فأجدُ نَفسي تَعافُه فلا أُحله ولا أُحرِّمُه»[(٣)] وما روي عن ابن عباس رضي اللّه عنهما قال أُكل الضب على مائدة رسول اللّه ﷺ وفي الآكلين أبو بكر رضي اللّه عنه ورسول اللّه عليه السلام كان يَنظر إليه ويضحك» فنحن رجَّحنا المحرِّم على المُبيح وحملنا دَليل الإباحة على ما كان قبَل التحريم. وحرم لحوم الحمر الأهلية وروى أنه أباحها كما بينا في مسألة السؤر فعملنا بالمحرم وجعلناه ناسخاً للمُبيح. وكذلك الضَّبع أي وكالضب أو الحمار الضبع في ان المحرم والمبيح فيه تعارضا. فالمبيح حديث جابر بن عبد اللّه رضي اللّه عنهما أنه سئل عن الضَّبع: أصيد هو؟ قال: نعم فقيل: أيؤكل لحمه؟ فقال: نعم. فقيل أشيء سمعته من رسول اللّه عليه السلام؟ فقال: نعم[(٤)] والمحرم حديث

---

(١) اخرجه الإمام احمد في المسند ٦/١٠٥ و١٢٣.

(٢) اخرجه الإمام احمد في المسند ٤/١٩٦.

(٣) اخرجه مسلم في الصيد حديث رقم ١٩٤٣ -١٩٤٤، والترمذي في الأطعمة حديث رقم ١٧٩٠، وابن ماجه مختصراً حديث رقم ٣٢٤٢، وأخرجه مسلم في الصيد حديث رقم ١٩٤٧.

(٤) اخرجه ابو داود في الأطعمة حديث رقم ٣٨٠١، والترمذي في الأطعمة حديث رقم ١٧٩١، وابن ماجه في الصيد حديث رقم ٣٢٣٦، والإمام أحمد في المسند رقم ٣/٢٩٧.

مثبت والآخَر نافٍ مُبق على الأمر الأول فقال الكرخي المثبت أَوْلى وقال عيسى بن أبان: يتعارضان. وقد اختلف عَمل أصحابنا المتقدمين في هذا الباب فقد رُوي أن بريرة أعتقت وزوجها حُرّ وهذا مُثبت وروي أنها أُعتقت وزوجها عبد.

ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله ﷺ نَهى عن أكل كل ذِي ناب من السِّباع وكل ذي مخلب من الطّير[١] فرجَّحنا المحرِّم لما ذكرنا.

وحديث جابر إن صح فمحمول على الابتداء. (**وما يجري مجرى ذلك**) اي مجرى ما ذكرنا من النظائر مثل الثعلب والقُنفذ والسُّلحفاة.

قوله: (**واختلف مشايخنا**) إلى آخره الدليل المثبت هو الذي يثبت امراً عارضاً والنافي هو الذي ينفي العارض ويبقى الأمر الأول كما اشير إليه في الكتاب. فإذا تعارض نصّان أحدهما مثبت والآخَر نافٍ يترجح الثبت عند الشيخ أبي الحسن الكرخي وهو مَذهب أصحاب الشافعي لأن المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر فيكون قول المثبت راجحاً علىٰ قول النافي لا شتماله على زيادة علم كما في الجرح والتعديل إذا تعارضا يقدم قول الجارح على قَول المعدِّل لأنه يخبر عن حقيقة والمعدل يخبر معتمداً على الظاهر. وكما إذا شهد شاهدان أن عليه كذا وشهد آخران أن لا شيء عليه يترجَّح المثبت. ولأن المثبت يفيد التأسيس والنافي يفيد التأكيد والتأسيس أَوْلى من التأكيد. وقال عيسى بن أبان والقاضي عبد الجبَّار من المعتزلة أنهما يتعارضان لأن ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العَقل والضبط والإسلام والعَدالة موجود في النافي فيتعارضان ويُطلب الترجيح من وجه آخر. وقد اختلف عَمل أصحابنا المتقدمين يعني أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمداً رحمهم الله في هذا الباب أي في تعارض النفي والإثبات ففي بعض الصور عَملوا بالمثبت وفي بعضها عملوا بالنافي.

وحاصِل ماذكر هاهنا من المسائل التي اختلف عملهم فيها خَمس مسائل إحداها مسألة خيارِ العتاقة وهي ما إذا أعتقت الأمة المنكوحة يثبت خيار فَسخ النكاح إذا كان زوجها عبداً بالاتفاق. وكذا إذا كان زوجها حُراً عندنا. وعند الشافعي رحمه الله لا يثبت لها الخيار إذا كان زوجُها حراً لأن المساواة حصَلت بالحرية فلا يثبت لها الخيار كما لو أيسرت والزوج مُوسِر بخلاف ما إذا كان عبداً لأنه ليس بكفؤ لها بعد العتق. ونحن نقول: المِلك يزداد عليها بالحرية على ما عُرف في مسألة اعتبار الطلاق فلها أن تدفع الزيادة عن

---

(١) أخرجه مسلم في الصيد حديث رقم ١٩٣٤، وأبو داود في الأطعمة حديث رقم ٣٨٠٣، وابن ماجه في الصيد حديث رقم ٣٢٣٤، والإمام أحمد في المسند رقم ١ /٢٤٤.

وهذا مُبق على الأمر الأول وأصحابنا أخذوا بالمثبت وروي أن النبي عليه السلام تزوج مَيمونة وهوحلال بسَرْف وروي أنه تزوجها وهو مُحرِم وأُتفقت الروايات أن النكاح لم يكن في الحِل الأصلي إنما اختلفت في الحِل المُعْتَرِض على الإحرام فجعل أصحابنا العَمل بالنافي أَوْلى من العَمل بالمُثْبت. وروي أن النبي عليه

نَفسها. والأصل فيه حديث برَيرة رضي اللّه عنها فقد رَوى عروة بن الزبير عن عائشة رضي اللّه عنها أن بريرة أُعتقت وزوجها عبد، فخيرها رسول اللّه ﷺ(١) ولو كان حراً لما خيرها وروي عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضي اللّه عنها أن زوجها كان حراً حين عُتقت فالنص الأول نافٍ لأنه مُبق على الأمر الأصلي إذ لا خلاف أن العبودية كانت ثابتة قبل العتق. والثاني مُثبت لأنه يثبت أمراً عارضاً وهو الحرية. فأصحابنا أخذوا بالمثبت في هذه المسألة.

والثانية: مسألة نِكاح المحرِم فعند الشافعي رحمه اللّه لا يجوز لأن الوطء حَرام بدَواعيه والعقد داع إليه وضعاً وشرعاً لأنه سبب موضوع فتعدت الحُرمة إليه كما في حُرمة المُصاهرة وكما في شراء الصَّيد للمُحرم. وعندنا يَجوز لأن حرمة المرأة على المُحرم باعتبار الإرتفاق إما كاملاً كالوطء أو قاصراً كالمسّ والقُبلة وليس في العقد فلا يحرم كشراء الجادية والطيب واللباس. والأصل فيه حديث ابن عباس رضي اللّه عنهما أن النبي ﷺ تزوَّج مَيمونة وهو مُحرم. ورَوى يزيد بن الأصم أنه تزوجها وهو حَلال بسَرْف أي خارج عن الإحرام. فالأول نافٍ لأنه مبق على الأمر الأول فإن الإحرام كأن كان ثابتاً قبل التزوج والثاني مُثبت لأنه يدل على أمر عارِض على الإحرام وعُلماؤنا أخذوا فيها بالنافي. وسَرِف بوزن كَتف جَبل بطريق المدينَة كذا في «المغرب» وفي «الصحاح» وسَرَف اسم مَوضع. وعن المُستغفري(٢) سرف على رأس ميل من مَكة بها قبر مَيمونة زوج النبي ﷺ ورَضي عنها وكانت ماتَت بمكة فحملها ابن عباس إلى سرف. ويجوز ترك صرفه بتدير التأنيث وصرفه بتقدير عدمه. **وقوله: (واتفقت الروايات)** جواب عما قال أبو الحسن أن علمائنا إنما أَخذوا بهذه الرواية لأن الإحرام عارض. الحل أصل فكان هذا منهم عملاً بالمُثبت لا بالنافي فقال: اتفقت الروايات إنه لم يكن في الحل الأصلي وإنما اختلف في

---

(١) أخرجه مسلم في العتق حديث رقم ١٥٠٤، وأبو داود في الطلاق حديث رقم ٢٢٣٣، والترمذي في الرضاع حديث رقم ١١٥٤، وابن ماجه في الطلاق حديث رقم ٢٠٧٤.

(٢) هو جعفر بن محمد بن المعتز بن محمد بن المستغفر النسفي، أبو العباس، شذرات الذهب ٣/٢٤٩-٢٥٠.

السلام ردَّ ابنته زينب رَضي اللّه عنها على زَوجها بنكاحٍ جديد ورُوي أنه ردها بالنكاح الأول وأصحابنا عملوا فيه بالمُثبت. وقالوا في كتاب «الاستحسان» في طعام أو شراب أخبر رجل بحُرمته. والآخر بحله أو طهارة الماء ونجاسته واستوى المُخبران عند السامع، أن الطهارة أَوْلى ولم يَعلموا بالمثبِت.

وقالوا في الجرح والتعديل إذا تعارضا أن الجرح أَوْلى وهو المثبت فلما

الحل المعترض على الإحرام فكان الحِل عارضاً والإحرام أصلاً. والمُراد من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فإنه قد رَوى أن رسولَ اللّه ﷺ بالمدينة قبل أن يحرم كذا في «معرفة الصحابة» للمُستغفري.

والثالثة: مَسألة وقوع الفرقة بتباين الدارين وهي ما إذا خرج أحد الزوجين من دَار الحرب تَقع الفَرقة عندنا وعند الشافعي رحمه اللّه لا تقع. وقد رَوى عكرمة عن ابن عباس رضي اللّه عنهما أن زينب بنت رسول اللّه ﷺ هاجرت من مَكة إلى المدينة وزَوجها أبو العاص بن الربيع كافر بمكة ثم إنه أسلم بعد ذلك بسنتين وهاجر إلى رسول اللّه ﷺ فردها رسول اللّه ﷺ عليه بالنكاح الأول[١] وهو نافٍ لأنه مبق على الأمر الأول. وروى عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول اللّه ﷺ ردَّها عليه بنكاح جَديد[٢] وهو مثبت لأنه يدل على أمر عارض فأخذ علماؤنا بالمثبت دون النافي.

والرابعة: مَسألة كتاب الاستحسان فالمخبر بالطهارة نافٍ لأنه مبق على الأمر الأصلي والمخبر بالنجاسة مُثبت لأنه مخبر عن أمر عارض وأخذوا فيها بالنافي دُون المثبت.

والخامسة: مسألة تعارض الجرح والتعديل بأن أخبر مُزَكٍّ أنه عدل وأخبر آخَر أنه مجروح يرجح خَبر الجارح وهو مثبت لأنه يثبت أمراً عارضاً على خَبر المعدل وهو نافٍ لأنه مبقٍ على الأمر الأول إذ العدالة هي الأصل. فهذا بيان اختلاف عملهم في هذا الباب.

والأصل الجامع ذكر في الكتاب مما يعرف بدليله أي يكون بناء على دليل كالإثبات أو لا يعرف بدليله أي لا يكون مبنياً على دليل بل يكون مبنياً على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل أو يشتبه حاله أي يجوز أن يكون مبنياً على دليل ويجوز أن يكون مبنياً على الاستصحاب.

---

(١) أخرجه أبو داود في الطلاق حديث رقم ٢٢٤٠، والترمذي في النكاح حديث رقم ١١٤٣، وابن ماجه في النكاح حديث رقم ٢٠٠٩.

(٢) أخرجه الترمذي في النكاح حديث رقم ١١٤٢، وابن ماجه في النكاح حديث رقم ٢٠١٠

اختَلف عملهم لم يكن بُدٌّ من أصلٍ جامع وذلك أن نقول إن النفي لا يَخْلو من أَوجه إما أن يكون مما يُعرف بدَليله أو لا يُعرف بدَليله أو يشتبه حاله فإن كان من جنس ما يُعرف بدليله كان مثل الإثبات وذلك مثل ما قال محمد رحمه اللّه في «السير الكبير» في رجل ادَّعت عليه امرأته أنها سمعته منه يقول: المسيح ابن اللّه فقال الزوج: إنما قلتُ: المسيح ابن اللّه قول النصارى أو قالت النصارى المسيح ابن اللّه لكنها لم تسمع الزيادة فالقَول قوله فإن شَهد شاهدان أنا سمعناه يقول: المسيح ابن اللّه ولم نَسمع منه غير ذلك ولا ندري أنه قال غير

قوله: (وذلك) أي النفي الذي هو مثل الإثبات مثل ما قال محمد في «السير الكبير» ولو أن امرأة قالت للقاضي: إني سمعت زوجي يقول: المسيح ابن اللّه وقال الزوج قد وَصلت بكلامي شيئاً آخر فقلت: النصارى يقولون المسيح ابن اللّه أو قلت: المسيح ابن اللّه قول النصارى فلم تسمع المرأة بعض كلامي، وقالت المرأة كذب. فالقول قول الزوج مع يَمينه لأنه ما أقر بالسبب الموجب للفرقة. فإن عَين هذه الكلمة لا تكون موجبة للفرقة فيكون مُنكراً لما تدَّعيه من السبب الموجب للفرقة، بخلاف ما لو قالت: إني سمعته يقول المسيح ابن اللّه فقال الزوج: إنما أردت بذلك حكاية عمن يقول هذا حيث بانت منه امرأته لأن ما في ضميره لا يصلح ناسخاً لحكم ما تكلم به فإن ما في الضمير دون ما تكلم به والشيء لا ينسخه إلا ماهو مثله أو فوقه. فإن شهد الشهود للمرأة إنا سمعناه يقول كذا ولم نَسمع منه غير ذلك. فالقَول قول الزوج أيضاً لأنه لا تنافي بين أقوالهم: لم نسمع وبين قول الزوج: قلت: قالت النصارى كذا. لأنه صح أن يقال: قال فلان قولاً، ولكني لم أسمع فلا يصلح حُجة للإلزام. وإن قالوا نَشهد أنه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قُبلت الشهادة لأن الشهود أثبتوا السبب الموجب للفرقة وقوله غير مقبول فيما يبطل شهادة الشهود. وإنما قبلت هذه الشهادة وإن قامت على النفي لأنها صدرت من المتكلم وما لم يُسمع منه يكون دندنة لا كلاماً. وذكر في «شرح السير الكبير» أنها إنما قبلت، لأن وقوع الفرقة ليس بهذه الشهادة بل بما سبق مما هو إثبات وهو بمنزلة شهادة الشهود على أن هذا أخو الميت ووارثه لا نَعلم له وارثاً غيره. يوضحه أن قولهم لم يقل شيئاً غير ذلك فيه إثبات أن ما يدعى من الزيادة في ضميره لا في كلامه وذلك لا يصلح ناسخاً لموجب كلامه. حتى لو قال الشهود: لا ندري قال ذلك أو لم يقل إلا أنا لم نسمع منه غير قوله: المسيح ابن اللّه فالقَول قول الزوج ولا يفرق بينه وبين امرأته لأن الشهود ما أثبتوا أن الزيادة في ضميره لا في كلامه وإنما قالوا لم نسمع منه وكما لم يسمعوا ذلك منه فالقاضي لم يسمع أيضاً.

ذلك أم لا، لم تقبل الشهادة وكان القول قوله أيضاً وإن قال الشاهدان: نشهد أنه قال ذلك ولم يقبل غير ذَلك قُبلت الشهادة ووَقعت الحرمة. وكذلكَ في الطلاق إذا ادَّعى الزوج الاستثناء فقد قُبلت الشهادة على مَحْض النَّفي لأن هذا نفي طريق العلم به ظاهر وذلك أن كلام المتكلم إنما يسمع عياناً فيحيط العلْم بأنه زاد عليه شيئاً أو لم يَزد لأن ما لا يُسمع فليس بكلام لكنه دَندنة. وإذا وَضَح طَريق العلم وظهرَ صار مثل الإثبات. وأمّا ما لا طريق لإحاطة العلم به فإنه لا يُقبل فيه خبر المخبر في مقابلة الإثبات مثل التزكية لأن الداعي إلى التزكية في الحقيقة هو أن لم يقف المزكى منه على ما يجرح عدالته. وقَل ما يُوقَف من حال البشر على أمر فوقه في التزكية والجَرح يعتمد الحقيقة فصار أَوْلى وإن كان

(وكذلك في الطلاق) أي ومثل الحكم المذكور في هذه المسالة حكم ادِّعاء الزوج الاستثناء في الطلاق أو في الخلع بأن قال قد قلتِ أنت طالق إن شاء اللّه أو خالعتك إن شاء اللّه وأنكرت المرأة الاستثناء فالقول قوله، فإن شَهد الشهود عليه بطَلاق أو خُلع بغير استثناء بأن قالوا: قد تكلم بالطلاق أو الخلع ولم يتكلم بالاستثناء قُبلت الشهادة ولم يُقبل قوله. وإن قالوا: لم نسمع منه غير كلمة الطلاق كان القول قوله في ذلك ولم تُقبل الشهادة لما ذكرنا إلا أن يظهر منه ما يكون دليل صحة الخلع من قبض البَدل أو سبب آخر فحينئذ لا يُقبل قولهِ في ذلك كذا في «شرح السير الكبير» لشمس الأئمة رحمه اللّه، الدندنة أن تسمع من الرجل نغمة ولا تَفهم ما يقول.

قوله: (وأما ما لا طريق لإحاطة العلم به فإنه لا يقبل عليه) أي فيه خبر المخبر في مقابلة الإثبات لأنه خبر لا عن دليل موجب بل عن استصحاب حال وخبر المخبر صادر عن دليل مُوجب له. ولأن السامع والمخبر في هذا النوع سَواء فإن السامع غير عالم بالدليل المثبت كالمخبر بالنفي فلو جاز أن يكون هذا الخبر معارضاً لخبر المثبت لجاز أن يكون علم السامع معارضاً لخبر المثبت الداعي إلى التزكية في الحقيقة هو أن لم يقف المزكي منه أي من الشاهد على ما تجرح عدالته. فكان مآل تزكيته الجهل بسبَب الجرح إذ لا طريق للمزكي إلى الوقوف على جَميع أحوال الشاهد في جميع الأوقات حتى يكون إخباره بعَدالته عن دليل يوجب العلم بها.

(والجَرح يعتمد الحقيقة) أي الجارح يخبر عن دليل يوجب العلم وهو المعاينة فصار أَوْلى والقلة قوله وقلما توقف عبارة عن العَدم بطريق المجاز أي لا توقف. وما ذكرنا من ترجيح الجرح على التزكية، مذهب عامة الفقهاء والأصوليين إلا أن بعضهم فصَّلوا

أمراً يشتبه فيجوز أن يعرف المخبر بدليل ويجوز أن يعتمد فيه ظاهر الحال وجب السؤال والتأمل في المخبر. فإن ثبت أنه بُني على الحال لم يقبل خبره لأنه اعتمد ما ليس بحُجة وما يشاركه فيه السّامع. وإذا أخبر عن دليل المعرفة حتى وقف عليه كان مثل الثبت في التعارض. فحديث نكاح ميمونة من القِسم الذي يُعرف بدليله، لأن قيام الاحترام يدل عليه أحوال ظاهرة من المُحرِم. فصار مثل الإثبات في المعرفة، فوقعت المعارضة، فوجب المصير إلى ما هو من أسباب الترجيح في الرواة، دون ما يَسقط به التعارض في نفس الحجة. وهو أن يجعل رواية من اختص بالضبط والإتقان أَوْلى وهو رواية ابن عباس رضي اللّه عنه أنه

وقالوا: الجارح إما أن يُعيِّن السبب أوْ لا. فإن عيَّن فإما أن يَنفيه المعدِّل أم لا؟ فإن نفاه فإما أن ينفيه بطريق يَقيني أم لا؟ فإن عين السبب ونفاه المعدل بطريق يقيني مثل أن يقول الجارح: رأيته قد قتل فلاناً المسلم بغير حق في وقت كذا ويقول المعدل قد رأيته حياً بعد ذلك، أو يقول الجارح رأيته شَرب الخمر طوعاً يوم الجمعة، ويقول العدل كنت مصاحباً له في جميع ذلك اليوم فلم يشربها أصلاً فهاهنا يتعارضان وترجح أحدهما على الآخر ببعض أسباب الترجيح. وفي غير هذه الصورة يقدم الجَرْح لأنه اطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدِّل وما نفاها يقيناً فوجب تَقديمه. وينبغي أن يكون مذهبنا هكذا أيضاً لأن هذا التعديل نفي عن دليل فيجوز أن يعارض الإثبات وهو الجرح.

قوله: (دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجَّة) وهو كون أحدهما نفياً والآخر إثباتاً يعني لا يقال: احدهما نفي والآخر إثبات، والنفي مبني على عدم الدليل فلا يعارض الإثبات. لأن هذا النفي ثبت بالدليل فصار مثل الإثبات. وهو أن يجعل أي الرجوع إلى أسباب الترجيح أي يجعل رواية ابن عباس رضي اللّه عنهما لفَقَاهَته وضبطه وإتقانه أَوْلى من رواية يَزيد بن الأصم الذي لا يُعادله في شيء مما ذكرنا فإن قوة الضبط تدل على قلة الوَهْم والغَلط. والدليل على زيادة ضبطه وإتقانه أنه فسَّر القصة على ما روي عنه جابر ابن زيد وعطاء بن أبي رباح ومجاهد أن رسول اللّه ﷺ تزوَّج ميمونة بنت الحارث في سَفره ذلك يعني في عمرة القضاء وهو حرام وكان روَّجه إياها العباس بن عبد المطلب فأقام رسول اللّه ﷺ بمكة ثلاثاً فأتاه حُويطب بن عبد العزى في نَفر من قريش في اليوم الثالث وكانت قريش قد وكلته بإخراج رسول اللّه ﷺ من مكة. فقالوا: قد انقضى أجلك فاخرج عنا فقال: رسول اللّه ﷺ: ما عَليكم لو تَركتموني فاعرست بين أظهركم فصنعنا لكم طعاماً فحَضرتموه؟ قالوا لا حاجة لنا في طَعامك فأخرج عنا فخرج رسول اللّه ﷺ وخلف أبا رافع

تزوجها وهو محرم لأنه فسَّر القصة فصار أولى من رواية يزيد بن الأصم لأنه لا يعدله في الضبط والاتقان وحديث بريرة وزينب من القسم الذي لا يُعرف إلا بناء على ظاهر الحال فصار الإثبات أَوْلَى ومَسألة الماء والطعام والشراب من

مولاه على مَيمونة حتى أتاه بها بسَرِف فبنى عليها رسول اللّه ﷺ فأسلم هنالك. هكذا في «معرفة الصحابة» للمستغفري، وشرح الآثار للطحاوي، وحديث يزيد قد ضعفه عَمرو بن دينار حيث قال للزهري: وما يَدري يزيد بن الأصم أعرابي بوّال على عقبيه أتجعله مثل ابن عباس ولم يُنكر عليه الزهري. قال أبو جعفر رحمه اللّه في «شرح الآثار» والذين رَووا أن رسول اللّه ﷺ تزوّجها وهو مُحرم أهل علم وثبت أصحاب ابن عباس سعيد بن جبير وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء كلهم أئمة وفقهاء تحتج برواياتهم وآرائهم والذين نقلوا عنهم كذلك أيضاً منهم عمرو بن دينار وأيوب السختياني وعبد اللّه بن أبي نجيح فهؤلاء أيضاً أئمة يُقتدى برواياتهم. وقد رُوي عن عائشة رضي اللّه عنها ما يوافق رواية ابن عباس وروى ذلك عنها من لا يطعن احد فيه أبو عوانة عن مغيرة عن أبي الضحى عن مسروق رحمهم اللّه فكل هؤلاء ائمة يحتج برواياتهم فما رووا من ذلك أولى مما روى من ليس كمثلهم في الضبط والثبت والفقه والأمانة. وما قالوا: إن أبا رافع كان رسولاً بينهما فكان هو أعرف بالبيان وهو يروي أنه تزوجها وهو حلال، قلنا: الرسول قد يغيب عند العَقد أما الوَلي فلا والعباس ولي من جانِبها فكان ابنه أعرف بحال أبيه. وما رُوي عن ميمونة رضي اللّه عنها أنه عليه السلام تزوجها وهو حلال[١] محمول على أن الخبر بلغها بعد الحِل لأن العباس كان ينكحها.

قوله: (وحَديث بَريرة وزَيْنب لا يُعرف إلا بناءً على ظاهر الحال) أي خبر النافي في هذين الحديثين وهو أنه عليه السلام خيَّرها وزوجها عبد وأنه عليه السلام رد زينب بالنكاح الأول بناء على ظاهر الحال، أي على استصحاب الحال، لا على دليل موجب للعِلم فإن من روى أنه كان عبداً بنى خبره على أنه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحِرية. ومن رَوى الرد بالنكاح الأول بنى خَبره على عدم العلم بالدليل الموجب أيضاً وهو مشاهدة النكاح الجديد وانه قد عرف النكاح بينهما قائماً فيما مَضى وشاهدَ ردَّها فروى أنه ردَّها بالنكاح الأول وإذا ان كذلك كان الإثبات أَوْلى لابتنائه على دَليل مُوجب للعلم. مع أن رواية الرد بالنكاح الأول محمولة على أنه ردها عليه بحُرمة

---

(١) أخرجه مسلم في النكاح حديث رقم ١٤١١، وأبو داود حديث رقم ١٨٤٣، والترمذي في الحج حديث رقم ٨٤٥، والإمام أحمد في المسند رقم ٦/ ٣٣٣ و٣٣٥.

جِنْس ما يُعرف بدليله لأن طَهارة الماء لمن استقصى المَعرفة في العلم به مِثل النجاسة، وكذلك الطعام واللَحمِ والشراب ولما استَويا وجب الترجيح بالأصل، لأنه لا يصلح علة فيصلح مرجحاً.

ومن الناسِ من رجَّح بفضل عدَد الرواة واستدلَّ بما قال محمد رحمه اللّه في مسائل الماء والطَّعام والشراب أن قول الاثنين أَوْلى لأن القلب يشهد بذلك

النكاح الأول أي أنها كانت منكوحة قبل ذلك فردَّها عليه بنكاح جَديد ولم يُزوجها غيره. ثم إنهم قالوا: خبر العُبودية في حديث بريرة راجح على خَبر الحرية لأن رواية عُروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن أبي بكر عن عائشة رضي اللّه عنها وهي كانت خالة عُروة وعمة قاسم فكان سماعهما مشافهة وراَوي خبر الحرية الأسود عن عائشة وسماعه عنها من وراء الحجاب. فكانت الرواية الأُولى أَوْلى لزيادة تيقُّن في المسموع عندَ عدم الحجاب. والجواب عنه أن التيقن فيما قلنا أكثر لابتنائه على الدليل كما ذكرنا ولأن فيما قلنا عملاً بالروايتين فإنه لما روى أنه كان عبداً وأنه كان حراً جعلناه حراً في حال وعبداً في حال. والحرية تكون بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية العارضة فجعلنا الرق سابقاً والحرية لاحقة جمعاً بينهما مع أن الروايات لو اتفقت على انه كان عبداً لم تنف ثبوت التخيير إذا كان زوج المعتقة حراً لأنه ما قال إني خيرتها لأن زوجها كان عبداً ولو قال ذلك لا ينفي التخيير أيضاً عند الحرية لأن عدم العلة لا يدل على عدم الحكم. وقوله لو كان حراً لم يخيِّرها رسول اللّه ﷺ من كلام عائشة ويَجوز أن يكون من كلام عروة فلا يدل ذلك على انتفاء الخيار عند الحرية.

(ومسألة الماء) أي النفي في مسالة الماء والطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله لأنه إذا أخذ الماء من وادٍ جار في إناء طاهر ولم يغب ذلك الإناء عنه كان في الإخبار بطهارته معتمدا على دليل مَوجب للعلم كالمخبر بنجاسته فيتحقق التعارض ويجب الترجيح بالأصل لما ذكر في الكتاب.

قوله: **(ومن الناس من رجَّح بفَضل عَددٍ في الرواة)** ولا يرجح أحد الخبرين على الآخر بأن يكون رواته أكثر من رواة الآخر عند عامة أصحابنا وهو قول بعض أصحاب الشافعي. وذهب أكثرهم إلى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال أبو عبد اللّه الجُرجاني من أصحابنا وأبو الحسن الكرخي في رواية لأن الترجيح إنما يحصل بقوة لأحد الخبرين لا توجد في الآخَر ومَعلوم أن كثرة الرواة نوع قوة في أحد الخبرين لأن قول الجماعة أقوى في الظن وأبعد من السهو وأقرب إلى إفادة العلم من قول الواحد لأن خبر كل واحد يُفيد ظناً

لمزية في الصدق. إلا أن هذا خلاف السَّلفَ فإنهم لم يُرجحوا بزيادة العدَد

ولا يخفى أن الظنون المجتمعة كلما كانت أكثر كانت أغلب على الظن حتى ينتهي إلى القطع. ولهذا رجَّح محمد رحمه الله في كتاب «الاستحسان» قول الاثنين على قول الواحد فيما إذا أخبر واحد بطهارة الماء وبحل الطعام والشراب واثنان بالنجاسة أو بالحرمة أو على القلب يجب العمل بخبر الاثنين لما ذكرنا يُؤيده أن في باب الشهادة يُرجح خبر الاثنين على خبر الواحد حتى كان خبر المثنى حُجة لطمأنينة القلب إليه دون خبر الواحد. فكذلك في الأخبار وقد اشتَهر من الصحابة رضي الله عنهم الاعتماد على خبر المثنى دون الواحد.

ولنا أن خبر الواحد وخبر الاثنين والثلاثة وأكثر من ذلك في إيقاع العلم سواء فإن كل واحد يوجب عِلم غالب الرأي فلا يترجَّح أحد الخبرين بكثرة المخبرين كما في الشهادة فإنها لا تترجح بكثرة العَدد لاستواء الاثنين وما فوقهما في إيقاع العلم وكون كل واحد حُجَّة وليس هذا مثل الإخبار عن نجاسة الماء وطهارته. فإن المخبر هناك يخبر عن معاينة وحقيقة فكان في معنى الشهادة وقول الواحد ليس بحُجة من حيث الشهادة وقول الاثنين حجة فكان العمل به أوجب أما ههنا فالمخبر لا يخبر عن معاينة. فكان خبراً محضاً. وخبر الواحد والاثنين فيه سواء هذا هو الفَرق بين المسألتين. كذا ذكره أبو اليسر.

ولقائل أن يقول: المخبر هاهنا يُخبر عن معاينة أيضاً فإنه يخبر عن سماعه من الرسول عليه السلام أو من غيره من الرواة فكان في معنى الشهادة فينبغي أن يترجح خبر الاثنين على الواحد. والصحيح ما ذكره الإمام شمس الأئمة رحمه الله أن هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة فقد ذكر نظيره في «السير الكبير» أن أهل العلم بالسِّير ثلاث فرق أهل الشام وأهل الحجاز وأهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان منهم على قول أخذت بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد وهذا تَرجيح بكثرة القائلين صار إليه محمد. وأبى ذلك أبو حنيفة وأبوّ يوسف رحمهما الله. قال والصحيح ما قالا: فإن كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة قال تعالى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُم لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام:٣٧] و [الأعراف: ١٣١] و[الأنفال:٣٤] و[يونس:٥٥] و[القصص: ١٣– ٥٧] و[الزمر: ٣٩] و[الدخان: ٣٩] و[الطور:٤٧]، ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَو حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]، وقال: ﴿مَّا يَعْلَمُهُم إلاَّ قَلِيلٌ﴾ [الكهف:٢٢]، ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُم﴾ [ص:٢٤]، ثم السلف من الصحابة وغَيرهم لم يُرجحوا بكثرة العدد في باب العمل بأخبار الآحاد. فالقول به يكون قولاً بخلاف إجماعهم. أرأيت لو وَصل إلى السامع أحد الخبرين بطريق واحد والآخر بطرق أكان يرجح ما وصل إليه بطرق إذا كان راوي الأصل واحداً؟ فهذا لا يقول به أحد. وذُكر في

وكذلك لا يَجب الترجيح بالذكورة والحُرية في باب رواية الأخبار ولكنهم لا يُسلِّمون هذا إلا في الأفراد فأما في العدد فإن خبر الحرين أَوْلى وكذلك رواية

«الميزان» يترجَّح الخبر بكثرة الرواة عند عامة مشايخنا لأنه يَحتمل أن يكون الخبر الذي رُواته أقل متأخراً فيكون ناسخاً لذلك، وهذا المعنى لا يرتفع الرواة.

قوله: (وكذلك لا يجب الترجيح بالذُكورة والحُرية) إنما ذكر هذا جواباً عن اعتبارهم الخبر بالشهادة في خبر الاثنين في باب الشهادة راجح على خبر الواحد فكذلك في باب الأخبار. فقال: كما لا يَصح ما ذكرتم لأنه خلاف لا يصح اعتباره بالشهادة أيضاً فإن الترجيح بالذكورة والحرية ثابت في باب الشهادة حتى كانَت شهادة الرجلين راجحة على شهادَة المرأتين وشهادة الحُرَّين راجحة علي شهادة العَبدين ولم يجب الترجيح بهما في رواية الأخبار حتى كان خبر المرأة مثل خبر الرجل، وخبر العبد مثل خبر الحر، فعرفنا أن اعتبار الأخبار بالشهادة غير مستقيم. قال شمس الأئمة رحمه اللّه: ولا يؤخذ حكم رواية الأخبار من حُكم الشهادات. ألا ترى أن التعارض في رواية الأخبار تقع بين خبر المرأة وخَبر الرجل وبين خبر المحدود في القذف بعد التوبة وخبر غير المحدود وبين خبر المثنى وخبر الأربعة وإن كان يظهر التفاوت بينهما في الشهادات حتى يثبت بشهادة الأربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا، وكذلك طمأنينة القلب إلى قول الأربعة أكثر. ومع ذلك يتحقق التعارض بين شهادة الاثنين وبين شهادة الأربعة في الأموال، ليعلم أنه لا يؤخذ حكم الحادثة من حادثة أخرى ما لم يعلم المُساواة بينهما من كل وجه.

قوله: (ولكنهم لا يُسلمون هذا إلا في الأفراد) يعني أنهم يسلمون أن الترجيح بالذكورة والحرية لا يجب في الأفراد حتى لا يترجح خبر رجل واحد على خبر امرأة واحدة وخبر حُر على خبر عبد لكنهم لا يسلمون عدم الترجيح بهما في العَدد بل يقولون خَبر الحرين أولى من خبر العبدين وخبر الرجلين أولى من خبر المرأتين لأن خبر الحُرَّين والرجلين حجة تامة دون خَبر العَبدين والمرأتين فيترجح كما في الشهادة بخلاف الأفراد فإن كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر الحر كخبر العبد وخبر الرجل كخبر المرأة.

(كما في مسألة الماء) يعني إذا أخبره عبد ثقة بطهارة الماء وحُر ثقة بنجاسته أو علي القلب فيتحقق التعارض ويعمل بأكبر رأيه لأن الحجة لا تتم من طريق الحكم بخبر حُر واحد ومن حيث الدِّين الحر والمملوك سواء فلتحقق المعارضة يصير إلى الترجيح بأكبر الرأي. وإن أخبره بأحد الأمرين مملوكان ثقتان وبالأمر الآخر حُران ثقتان أخذ بقَول الحرين لأن الحجة تتم بقول الحرين في الحُكم ولا تتم بقول المملوكين فعند التعارض يترجح قول الحرين نص عليه في «المبسوط». وإذا ثبت ترجيح خَبر الحرين في مسألة الماء يثبت

الرَّجُلين كما في مسألة الماء إلا أن هذا متروك بإجماع السَّلَف. وهذه الحجج بجملتها تَحتمل البيان فوجب إلحاقه بها.

في الأخبار أيضاً. ثم إنهم لما لم يسلموا ذلك في العدد لا يتم الإلزام عليهم بما ذكر فأبطل عليهم كلامهم ليتم الإلزام. فقال: إلا أن هذا أي ما ذكروا مِن ترجيح خَبر الحُرين والرجلين متروك بإجماع السلف فإن المناظرات جرت من وقت الصحابة إلى يومنا هذا بأخبار الآحاد ولم يروا في شيء منها اشتغالهم بالترجيح بالذكورة والحرية في الأفراد والعدد ولا بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولو كان ذلك صحيحاً لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والإتقان وبزيادة الثقة. فأما ترجيح خبر المثنى على خبر الواحد، وخبر الحُرّين على خبر العبدين في مسألة الماء فلظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع إلى حقوق العِباد فأما في أحكام الشرع فخبر الواحد وخبر المثنى في وُجوب العمل بهما سَواء. كذا أجاب الإمام شمس الأئمة رحمه الله.

قوله: (وهذه الحُجج بجُملتها) أي الحجج التي مَر ذكرها من الكِتاب بجميع أقسامه من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم منها والسنة بجملة أنواعها من المتواتر والمشهور والآحاد. **(تحتمل البيان)** أي تحتمل أن يلحقها بيان إما على وجه التقرير أو التفسير أو التغيير. فوَجب إلحاق باب البيان بذكر هذه الحجج رعاية للمناسبة. وهذا الذي نشرع فيه.

باب البيان

البيان في كلام العرب عِبارة عن الإظهار وقد يستعمل في الظُهور وقال اللّه تعالى: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[الرحمن:٤]، و﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾[آل عمران:١٣٨]، وقال: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة:١٩]، والمراد بهذا كله الإظهار والفَصل وقد يستعمل هذا مجاوزاً وغير مجاوِز. والمراد به في هذا الباب عندنا الإظهار

باب البيان

البيان لغةً الإظهار والتوضيح. قال اللّه تعالى: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ أي الكلام الذي يُبين به ما في قلبه وما يحتاج إليه من أمور دنياه وينفصل به عن سائر الحيوانات. قال الإمام نجم الدين رحمه اللّه في «التيسير» ويدخل في البيان الكِتابة والإشارة وما تقع به الدلالة وهو امتنان منه على العباد بتعليم اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة ﴿هَذَا بَيَانٌ﴾ أي هذا الذي ذكرت من سُنتي في الماضين إيضاح لسوء عاقبة ما هُم عليه من التكذيب. أو القرآن فصل الحق من الباطل. وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٨- ١٩]، أي إذا قرأه جبريل عليك بأمرنا فاتبع ما يحصل منه مقروءاً عليك فاقرأه حينئذٍ ثم إن علينا بيانه أي إظهار معانيه وأحكامه وشرائعه. وقيل إذا أنزلناه فاستمع قراءته ثم إن علينا إظهاره على لسانك بالوحي حتى تقرأه (**والمراد بهذا**) أي بما ذكرنا من الآيات: الإظهار والفَصْل فإن المظهر للشيء والمبين له فاصل بينه وبين ما ليس منه (**وقد يستعمل هذا**) أي لفظ البيان (**مجاوزاً أو غير مجاوز**) أي متعدياً كما بيَّنا وغير متعد كما سنبينه. وكما أن البيان مصدر الثلاثي المجرد فهو مصدر المنشعبة أيضاً كالسلام والكلام فالبيان الذي هو مصدر الثلاثي لازم والذي هو مصدر المنشعبة قد يكون متعدياً وهو الأكثر وقد يكون غير متعدٍ كقولهم في المثل: قد بين الصبح لذي عَينين، أي بان وإنما ذكر هذا اللفظ بعد قوله هو عبارة عن الإظهار وقد يُستعمل في الظهور ليبنى عليه.

قوله: (**والمراد به**) أي بالبيان (**في هذا الباب**) أي فيما نحن بصدده من تقسيم البيان. أو في هذا النوع المسمى بأصول الفقه: الإظهار دون الظهور. وعند بَعض أصحابنا

دون الظهور ومنه قول النبي عليه السلام: «إن من البيان لسِحراً»، أي الإظهار. والبَيان على أوجه: بَيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تَبديل وبيان ضَرورة فهي خمسة أقسام.

وأكثر أصحاب الشافعي معناه ظهور المراد للمخاطَب والعلم بالأمر الذي حَصل له عِند الخطاب لأن أصله للظهور يقال بان هذا المعنى لي بياناً أي ظهر واتضح وبان الهلال أي ظهر وانكشف. ولكنا نقول أكثر استعماله بمعنى الإظهار فإن الرجل إذا قال بين فلان كذا بياناً يفهم منه أنه أظهر إظهاراً لم يبق معه شك وإذا قيل فلان ذو بيان يراد منه الإظهار. وكذا في التنزيل الذي هو أفصح اللغات وَرد بمعنى الإظهار كما ذكرنا. وقول النبي ﷺ: «إن من البيان لسِحراً» يدل عليه أيضاً فإنه عبارة عن الإظهار أيضاً. قال الجوهري: والبَيان الفصاحَة واللسن ومنه قوله عليه السلام: «إن من البيان لسِحْراً» وإذا كان كذلك كان جعله بمعنى الإظهار أَوْلى. ومَن جعله بمعنى الظهور دُون الإظهار يلزمه القول بأن كثيراً من الأحكام لا تجب على من لا يتأمل في النصوص، ولا يجب الإيمان على من لا يتأمل في الآيات الدالة ما لم يتبين لهم لأن الظهور عبارة عن العِلم للمكلف بما أريد منه ولم يحصل له ذلك وهو فاسد قال شمس الأئمة رحمه اللّه: قد كانَ رسول اللّه ﷺ مأموراً بالبيان للناس قال اللّه تعالَى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيهِم﴾ [النحل:٤٤]، وقد علمنا أنه بين للكل من وقع له العلم ببيانه فأقر ومن لم يقع له العلم فأصرّ ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لما كان هو متمماً للبيان في حق الناس كلهم».

قوله: (عليه السلام: إن من البيَان لسحراً) عن ابن عمر رضي اللّه عنهما قال قَدم رجلان من المشرق فخطبا تَعجب الناس لبيانهما فقال رسول اللّه ﷺ: «إن من البَيان لسحراً، وإن من الشِعْر لحكمة»[١] قيل معنى تسميته بالسِّحر أن بالسحر تُستمال القلوب فكذا بالبيان الفَصيح تستمال القلوب وكما أن في السحر إراءة ما ليس بحق في لباس الحق فكذا في الفصاحة. والبَيان إراءة المعنى الذي ليس بمتين في لباس المعنى الذي هو متين، والأوجه أن يقال السحر في زعمهم هو الإتيان بشيء يتعجَّب الناس عنه ويعجزون عن الإتيان بمثله مع مُساواتهم من أتى به في أسباب القدرة والآلات. والبيان الفَصيح قد يَبلغ في الحسن والملاحة غاية يتعجب الناس عنه ويَعجزون عن الإتيان بمثله مع تساوي الكل في أسباب التكلم وآلات النطق فيُسمى سِحراً. ثم قيل: معنى الحديث ذَم التصنع في

---

(١) أخرجه الترمذي في الأدب حديث رقم ٢٨٤٥، وأبو داود في الأدب حديث رقم ٥٠١١، ومسلم في الجمعة حديث رقم٨٦٩، وأخرجه الإمام أحمد في المسند رقم ١/٢٦٩.

أما بيان التقرير فتَفسيره. أن كل حقيقة تحتمل المجاز أو عام يحتمل الخصوص إذا لحق به ما يقطع الإحتمال. كان بيان تقرير وذلك مثل قول اللّه

الكلام والتكليف لتحسينه ليروق قوله ويستميل به قلوبهم فإن أصل السحر في كلامهم الصَّرف وسُمي السِحر سِحراً لأنه مصروف عن جهته فهذا المتكلم ببيانه يَصرف قلوب السامعين إلى قبول قوله وإن كان غير حق. وقيل معناه: إن من البيان ما يكتسب به صاحبه من الإثم ما يكتسب الساحر بسحره. وقيل مَعناه مَدْح البيان والحث على تحسين الكَلام لأن أحد القرينين وهو قوله: «وإن من الشعر لحكمة» على طَريق المدح فكذا القَرين الآخر كذا في «شرح السُّنة» وذكر بعض الأصوليين إن البيان عبارة عن أمر يتعلَّق بالتعريف والإعلام فإنه مصدر بَين يقال بيَّن تبييناً وبياناً وإنما يحصل الإعلام بدَليل والدليل مُحصل للعِلم فهنا أمور ثلاثة إعلام أي تبيين ودَليل يَحصل به الإعلام وعِلْم يَحصل من الدليل والبيان يطلق على كل واحد من هذه المعاني الثلاثة، فمن نَظر إلى إطلاقه على الإعلام الذي هو فعل المبين كأبي بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي قال: هو إخراج الشيء من الإشكال إلى التجلي، واعتُرض عليه بأنه غير جامِع لأن ما يدل على الحكم ابتداءً من غير سابقة إجمال إشكال بَيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف. وكذا بَيان التقرير والتغيير والتبديل لم يَدخل فيه أيضاً. وبأن لفظ البيان أظهر من هذا التعريف ومن حق التعريف أن يكون أظهر مما عُرف به، ومن نَظر إلى إطلاقه على العِلم الحاصل بالدليل أي بجعله بمعنى الظهور كأبي بكر الدقاق وأبي عبد اللّه البصري قال: هو العِلم الذي تبيَّن به المعلوم فكان البيان والتبين عنده بمعنى واحد. ومن نَظر إلى إطلاقه على ما يحصل به البيان كأكثر الفقهاء والمتكلمين قال: هُو الدليل الموصل بصَحيح النظر فيه إلى اكتساب العلم بما هو دليل عليه. وعبارة بَعضهم : هو الأدلة التي تَتبيَّن به الأحكام. قالوا: والدليل على صِحته أن من ذكر دليلاً لغيره وأوضحه غاية الإيضاح يصح لغةً وعرفاً أن يُقال: تمَّ بيانُه وهذا بيان حَسن إشارة إلى الدليل المذكور وإن لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب للسامع ولا إخراج المطلوب من الإشكال إلى التجلي ويقال: بينه له ولكنه لم يتبيَّن. وعلى هذا بَيان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والإشارة والرمز إذ الكل دليل ومُبين ولكن غلب استعماله في الدلالة بالقول فيقال له بَيان حسَن أي كلام رشيق حسن الدلالة على المقاصد. قال: وكل مُفيد من كلام الشارع وفِعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلاً وتنبيهاً لِفحوى الكلام كل ذلك بَيان لأن جميع ذلك دليل وإن كان بعضها يفيد غَلبة الظن فهو من حيث أنه يُفيد العلم بوُجوب العمل دليل وبيان. وذكر السيد الإمام أبو القاسم السمرقندي رحمه اللّه أن البيان هو الإيضاح والكشف عن المقصود ولهذا سُمِّي القرآن

تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُم أَجمَعُونَ﴾ [الحجر:٣٠]، لأن اسم الجمع كان عاماً يحتمل الخصوص فقرره بذِكْر الكُل. ومثله ﴿وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيهِ﴾ [الأنعام:٣٨]، وذلك مثل أن يقول الرجل لامرأته: أنت طالق، وقال

بياناً لأنه إيضاح وكشف عن المقصود ومنه بَيان المجمل، وأشار شمس الأئمة رحمه الله في فصل بيان التغيير في أثناء الكلام في حدِّه فقال: حَدّ البيان غير حدّ النسخ لأن البيان إظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداءً والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا، وإليه أشار الشيخ أيضاً في الباب الذي يلي هذا الباب. فهذا حاصل ما قيل في تعريف البيان. فعليك باعتبار ما صحَّ عندك من هذه التعريفات.

قوله: (بيان تَقْرير) إضافة البيان إلى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل إضافة الجنس إلى نوعه كعلم الطب أي بيان هو تقرير وكذا الباقي. وإضافته إلى الضرورة من قبيل إضافة الشيء إلى سببه أي بيان يحصل بالضرورة. فهي خَمسة اقسام. اتفق الشيخان على تقسيم البيان على الأوجه الخمسة المسماة بالأسامي المذكورة إلا أن الشيخ رحمه الله جَعل التعليق والاستثناء بيان تَغيير والنسخ بيان تَبديل نظراً إلى أن النسخ بيان انتهاء مدة الحكم، فيجوز أن يجعل من أقسام البيان. والإمام شمس الأئمة رحمه الله جعل الاستثناء بيان تغيير والتَّعليق بيان تبديل متابعاً للقاضي الإمام أبي زيد رحمه الله ولم يَجعل النسخ من أقسام البيان فقال: حد النسخ غير حَدّ البيان إلى آخر ما ذكرنا، نظراً إلى أن النسخ وإن كان بيان انتهاء مُدَّة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فأما في حق العباد فهو رَفع الحكم الثابت كالقَتل انتهاء الأجل في حق صاحب الشرع وقَطع الحياة في حق العباد حتى أوجب القصاص والدية والبَيان بالنسبة إلى العباد فإن جميع الأشياء ظاهر معلوم لصاحب الشرع فلا يُمكن أن يجعل النَّسخ من أقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مُدة الحكم كذا قيل. وقوله كُل حقيقة تحتمل المجاز أو عام يحتمل الخصوص احتراز عن مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة:٢٨]، ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:٢٣١]، فإنه لا يحتمل المجاز والخصوص. كان بيان تقرير أي يكون مقرراً لما اقتضاه الظاهر قاطعاً لاحتمال غيره **(وذلك)** أي بيان التقرير مثل قوله تعالى: ﴿**فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُم أَجمَعُونَ**﴾، وهو نظير العام الذي يحتمل الخصوص فإن اسم الجمع وهو الملائكة كان عاماً أي شاملاً لجميع الملائكة على احتمال أن يكون المراد بعضهم فبقوله: كلهم، قرَّر معنى العموم فيه حتى صار لا يحتمل الخصوص **(ومثله)** أي مثل ما ذكرنا في كونه بيان تقرير قوله تعالى: ﴿**وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيهِ**﴾، وهو نظير الحقيقة التي تحتمل المجاز فإن الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقته يقال للبريد: طائر لإسراعه في مَشيه ويقال أيضاً فلان يَطير

عنيت به الطلاق من النكاح، وإذا قال لعَبد: أنت حُر وقال: عنيت به العتق عن الرق والملك وهذا البيان يَصح موصولاً ومفصولاً لما قلنا إنه مُقرِّر. وأما بيان التفسير فبَيان المجمل والمشترك مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلَاةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ﴾ [البقرة:٤٣]، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة:٣٨]، ونحو ذلك ثم

بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقريراً لموجب الحقيقة وقطعاً لا حتمال المجاز. وذكر في «الكشاف» أن معنى زيادة قوله في الأرض ويَطير بجناحيه زيادة التعميم والإحاطة كأنه قيل وما من دابَّة قط في جميع الأرضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه إلا أُمم أمثالكم محفوظة أحوالها غير مُهْمَل أمرُها. والغَرض في ذكر ذلك دَلالة على عِظم قدرته ولطف علمه وسَعة سلطانه وتدبيره تلك الخلائق المتفاوتة الأجناس المتكاثرة الأصناف وهو حافظ لما لها وما عليها مُهيمن على أحوالها لا يشغله شأن عن شأن. وإن المكلفين ليسُوا مخصوصين بذلك دون من عداهم من سائر الحيوان (**وذلك**) أي نظير البيان المقرر من المسائل أن يقول الرجل لامرأته: أنت طالق ثم يقول: عنيتُ به الطلاق من النكاح أي رفع قيد النكاح لأن الطلاق وإن كان في الأصل رفع القيد غير مختص بالنكاح صار مختصاً به في الشرع والعُرف فصار الطلاق لرَفع النكاح حقيقة شرعية وعُرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار أصل الوَضع. ولهذا لو نَوى صدق ديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله: عنيت به الطلاق من النكاح قرَّر مقتضى الكلام وقَطع احتمال المجاز. وكذا قوله: أنت حر موجبه العتق عن الرق في الشرع. ويحتمل التخلية عن القيد الحسي والحبس والعمل. ويستعمل في الخلوص. يقال: رجل حر أي خالص عن الأخلاق الذميمة. ومنه طِين حُر أي خالص لا رَمل فيه. ويستعمل بمعنى الكريم يقال رَجُل حُر أي كريم والحرة الكَريمة وناقة حُرة أي كريمة. وسَحابة حرة أي كثيرة المطر فبقوله: عنيت به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة الشرعية وقطع احتمال غيرها.

قوله: (**وأما بيان التفسير**) بَيان التفسير هو بَيان ما فيه خفاء من المشترك والمجمل ونحوهما. مثل قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُواْ الصَّلَاةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ**﴾، فإنه مجمل إذ العمل بظاهره غير ممكن وإنما يوقف على المراد للعمل به بالبيان. وقوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيدِيهُمَا**﴾، فإنه مجمل في حق مقدار ما يجب به القطع وفي حق المجمل فإنه لا يَعلم أنه يَجب من الإبط أي من المرفق أو من الزَّند. ونحو ذلك مثل آية الربا. ثم لحقه أي كل واحد من هذه الآيات البيان بالسُّنة فإنه عليه السلام بيَّن الصلاة بالقَول والفعلِ. والزكاة

يلحقه البَيان بالسُّنة وذلك مثل قول الرجل لامرأته: أنت بائِن إذا قال: عنيت به الطلاق صَح وكذلك في سائر الكنايات. ولِفلان عليّ ألف درهم وفي البلد نقود مُختلفة فإن بيانه بيان تَفسير. ويصح هذا موصولاً ومفصولاً هذا مذهب واضح لأصحابنا حتى جعلوا البيان في الكنايات كلها مقبولاً وإن فصل قال الله تعالى: ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ [القيامة:١٩]، وثم للتراخي وهذا لأن الخطاب بالمجمل

بقوله ﷺ: «هاتُوا رُبع عشر أموالكم» وبالكتاب أمر بكتابته لعَمرو بن حزم وغير ذلك. والنصاب في السّرقة بقوله عليه السلام «لا قَطع فيما دون ثَمن المجن»[١] أو «لا قطع في أقل مِنْ عشرة دَراهم». ومحل القطع بقَطعه يد سارق وذا صفوان من الزند. والربا بقوله عليه السلام: «الحنطة بالحِنطة مثل بمثل» الحديث **(وذلك)** أي مثاله من المسائل الفقهية قول الرجل لامرأته :أنت بائن أو أنت عليَّ حرام أو غير ذلك من الكنايات ثم قال: عنيت به الطلاق فإنه يكون بيان تفسير. فإن البينونة أو الحرمة مشتركة مُحتملة للمعاني فإذا قال: عنيت بهذا الكلام الطلاق فقد رفع الإبهام فكان بيان تَفسير ثم بَعد التفسير يجب العَمل بأصل الكلام فتقع البينونة والحرمة. وكذا إذا قال: لِفلان علي ألف درهم وفي البلد نقود مختلفة كان مشكلاً لدخول الألف المقرّ به في إشكاله فإذا قال عنيت به نقد كذا زال الإشكال وصار هذا الكلام تفسيراً له.

قوله: (ويصح هذا) أي بيان التفسير **(موصولاً ومفصولاً)** لا يجوز تاخير بيان التفسير عن وقت الحاجة إلى الفعل إلا عند من يجوز تكليف المحال، وأما تاخيره إلى وقت الحاجة إلى الفعل فجائز عند عامة الفقهاء خلافاً للجَبائي وابنه أبي هاشم وعَبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي كأبي إسحاق المروزي[٢] وأبي بكر الصيرفي والقاضي أبي حامد. ذكر السمعاني والغزالي أن طائفة من أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله ذهبوا إليه فكان الشيخ يرد هذا القول بقوله: هذا مذهب واضح لأصحابنا أي صحة بيان ما فيه خفاء متصلاً ومنفصلاً مَذهب ظاهر لأصحابنا بحيث لا يمكن إنكاره فإن الرجل إذا أقر أن لفلان عليه شيئاً ثم بينه متصلاً أو منفصلاً يقبل قوله في قولهم جميعاً. وكذا لو قال لامرأته أنت بائن يَجوز له أن يبين متصلاً ومنفصلاً مع أنه تكلم بكلام مُجمل فثَبت أنه هو المذهب وأن قول أولئك الطائفة من أصحابنا إن ثبت

---

(١) اخرجه مسلم في الحدود حديث رقم ١٦٨٤، وابو داود في الحدود حديث رقم ٤٣٨٣.

(٢) هو أبو إسحاق ابراهيم بن احمد بن إسحاق الفقيه الشافعي. توفي سنة ٣٤٠هـ. وفيات الأعيان ١/ ٢٦-٢٧.

صحيح لعقد القلب على حقية المراد به على انتظار البيان ألا ترى أن ابتلاء القلب بالمتشابه للعزم على حقية المراد به صحيح في الكتاب والسنة من غير انتظار البيان فهذا أولى وإذا صح الابتلاء حسن القول بالتراخي واختلَفوا في خصوص العموم فقال أصحابنا: لا يقع الخصوص متراخياً وقال الشافعي رحمه اللّه: يجوز متصلاً ومتراخياً. وقال علماؤنا فيمن أوْصَى بهذا الخاتم لفلان وبفصّه لفلان غيره موصولاً: إن الثاني يكون خصوصاً للأول فيكون الفص للثاني وإذ فصل لم يكن خصوصاً بل صار معارضاً فيكون الفص بينهما وهذا فَرع لما

عنهم غير مستقيم على المذهب. واحتج من أبى جواز تأخيره بأن المقصود من الخطاب هو إيجاب العَمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفَهم، والفهم لا يحصل بدون البيان. فلو جوِّز تأخير البيان أدى إلى تكليف ما ليس في الوسع، ولا يقال كما أن العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان أيضاً، والإجمال والاشتراك لا يمنعان من وجوب الاعتقاد، لأنهم قالوا: العمل هو المقصود الأصلي والاعتقاد تابع وتأخير البيان يُخل بالمقصود الأصلي فلا يجوز، وبأنه لو حَسُنَ الخطاب بالمُجمل من غير بيان في الحال لحُسن خطاب العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية من غير بيان في الحال وحكذا عكسه. وإذا لم يصح ذلك عَرفنا أنه يقبح هاهنا أيضاً بجامع أن السامع لا يعرف مراد المخاطب، ولا يقال: إنما لم يحسن مخاطبة العربي بالزنجية لأنه لا يفهم بهذا الخطاب شيئاً فاما في الخطاب بالمجمل فقد يَفهم السامع أن المتكلم أراد إيجاب شيء عليه أو نهيه عن شيء وفي الخطاب بالمشترك يُعلم أن المتكلم أراد أحد المعنيين أو المعاني، لأنهم قالوا المعتبر في حُسن الخطاب إن كان المعرفة بكل المراد فلا تفيد هذا الفرق وإن كان المعرفة ببعض المراد ينبغي أن يجوز خطاب العربي بالزنجية لأن العربي إذا عرف حكمة الزنجي المخاطب علم أنه أراد بخطابه له شيئاً ما، إما الأمر أو النهي أو غيرهما وقد اتفقنا على فساده وقبحه فعرفنا أن الفرق باطل، وهذا بخلاف بيان النسخ حيث جاز تأخيره لأن تأخيره لا يحل بالمعرفة بصفة العبادة في الحال فأمكنه الإقداعم على الأداء. وأما تأخير بيان المجمل فمُخل بمعرفة صفة العبادة فلم يكن أداؤها في الحال، وتمسَّك من جوز تَأخيره بقَوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِع قُرآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَينَا بَيَانَهُ ﴾ [القيامة: ١٨ و١٩]، وعدَّه البيان بكلمة ثم فيما أشكل عليه من المعاني والأحكام وهي للتراخِي بإجماع أهل اللغة فيدل ذلك على جَواز تأخير بيان ما يحتاج إلى البيان عن وقت وروده، فإن قيل: يجوز أن يكون المراد من البيان إظهاره بالتنزيل كما قاله بعض أهل التأويل بدليل أن الضمير في قوله بيانه راجع إلى جميع المذكور وهو القرآن. ومعلوم أن جميع القرآن لا يحتاج إلى البيان. فإن فيه

مرّ أن العموم عندنا مثل الخصوص في إيجاب الحكم قطعاً ولو احتمل الخُصوص متراخياً لما أوجب الحكم قطعاً مثل العام الذي لحقه الخُصوص. وعنده هما سواء ولا يوجب واحد منهما الحكم قطعاً بخلاف الخُصوص الذي

المحكم والمفسر والنص فيكون البيان المضاف إلى جميع إظهاره بالتنزيل، قلنا قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴾ [القيامة:١٨]، أمر للنبي عليه السلام باتباع قرآنه وإنما يكون مأموراً بذلك بعد نزوله عليه فإنه قبل ذلك لا يكون عالماً به فكان المراد من قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ ﴾ [القيامة:١٨]، هو الإنزال. ثم إنه تعالى حكم بتأخير البيان عنه فوجب أن لا يكون المراد من البيان الإنزال لاستحالة كون الشيء سابقاً على نفسه. وبأن الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فإنه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية فيما هو المراد في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقية فيه أهم الابتلاء بالعمل به فكان حسناً صحيحاً من هذا الوجه. الا ترى أن الابتلاء بالمتشابه الذي آيسنا عن بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقية؟ فالابتلاء بالمجمل الذي ينتظر بيانه كان أوْلى بالصحة. وليس فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زَعموا لأن وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متأخر إلى البيان، وليس هو كخطاب العَربي بالزنجية أيضاً. لأنه لا يفيد أصلاً، فإنه لا يعرف أنه أمر أو نهي أو خبر. فأما العربي المخاطَب بالمجمل أو المشترك فيتمكن من معرفة ما يفيده الخطاب في الجملة فإنه يعلم أنه أمر أو نهي أو خبر، ويعرف مجموع ما وضع له اسم المشترك وأنه أريد واحد من مفهوماته فيفترقان، وهذا القدر من التعريف يصلح مقصوداً في كلام الناس فإن الرجل قد يقول لغيره لي إليك حاجة مُهمة ولا يكون غرضُه في الحال إلا إعلام هذا القدر ولهذا وضعت في اللغة أفهام مبهمة كما وضعت ألفاظ لمعان معيَّنة، وأيضاً قد يحسن من الملك أن يقول لبعض عماله: قد ولَّيتك موضع كذا فاخْرج إليه وأنا أكتب إليه تذكرة بتفصيل ما تعمله. ويحسن من المولى أن يقول لغلامه: أنا آمرك أن تخرج إلى السوق يوم الجمعة وتبتاع ما أبينه لك غداة الجمعة. ويكون القصد بذلك إلى التاهب لقَضاء الحاجة والعزم عليها وإذا كان كذلك صحَّ في الشرع إطلاق اللفظ المجمل أو المشترك من غير بيان في الحال ليفيد وجوب اعتقاد الحقية وصيرورة المخاطب به مطيعاً بالعزم على الفعل على تقدير البيان وعاصياً بالعزم على الترك.

قوله: (واختَلفوا في تخصيص العام) لا خلاف أن العام إذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخٍ فأما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بدليل متاخر عنه عند الشيخ أبي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي. وعند بعض أصحابنا وأكثر أصحاب الشافعي والأشعرية وعامة

مر. وليس هذا باختلاف في حُكم البيان بل ما كان بياناً محضاً صح القول فيه بالتَّراخي لأن البيان المحضَ من شَرطه محل موصوف بالإجمال والاشتراك ولا يَجب العمل مع الإجمال والاشتراك فيحسُن القول بتراخي البيان ليكون الابتلاء

المعتزلة يجوز تخصيصه متراخياً كما يجوز متصلاً. وذكر في «المحصول» و«المعتمد» و«القواطع» وغيرها الخلاف في كل ظاهر استعمل في خلافه كالمطلق إذا أريد به المقيد والنكرة إذا أريد بها المعين. والمراد بعدم جواز التخصيص أنه إذا ورد متراخياً لا يكون بياناً أن المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخاً للحكم في البعض مقتصراً على الحال. وفائدته أن العام لا يصير به ظنياً لأن صيرورته ظنياً باعتبار خروة أفراد أُخَر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يَقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال إلى الباقي **(وهذا)** أي الاختلاف المذكور **(ولو احتمل الخصوص)** أي لو احتمل العام الذي لم يخص منه شيء التخصيص متراخياً لما أوجب الحكم قطعاً لاحتمال ظهور كون البعض مراداً منه دون الكل ومع هذا الاحتمال لا يمكن القول بتناوله للكُل بطريق القطع. كالعام الذي لحقه الخصوص لا يمكنه القول بكونه موجباً للحكم في الباقي قطعاً لاحتمال خروج بعض الأفراد الباقية بالتعليل **(هما سواء)** أي العام الذي لم يلحقه الخصوص والذي لحقه الخصوص.

قوله: (لأن البيان المحض) كذا ذكر بَعض الأصوليين أن الإشكال ليسَ من شرط البيان لأن النصوص المعرية عن الأمور ابتداء بيان من غير أن يتقدَّمها إشكال فقال الشيخ رحمه الله في البيان المَحض وهو البَيان الحقيقي الذي هو بيان من كل وجه يشترط كَون المحل موصوفاً بالإجمال أو الاشتراك والواو بمعنى أو لأن البيان هو الإظهار ولا بُد لحقيقة الإظهار من سَبق خفاء لاستحالة إظهار الظاهر. والنُصوص المعرية عن الأمور ابتداءً إنما سميت بياناً لأن تلك الأمور كانت مجهولةً قبل وُرود النصوص فكان معنى الإجمال موجوداً فيها وزيادة إذ معنى الإجمال والإشكال في التحقيق هو الجَهل بمعنى الكلام. قال شمس الأئمة رحمه الله: بيان المجمل بَيان محض لوُجود شرطه وهو كون اللفظ محتملاً غير موجب للعمل بنفسه واحتمال كون البيان الملتحق به تفسيراً أو إعلاماً لما هو المراد به فيكون بياناً من كل وجه. ولا يكون معارضاً فيصح مفصولاً وموصولاً فأما دليل الخصوص فليس بَيان من كل وجه بل هو بَيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص هو ابتداء دليل مُعارض من حيث كون العام موجباً للعمل بنفسه فيما تناوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولاً على أنه بيان ويكون معارضاً ناسخاً للحكم الأول إذا كان مفصولاً. وما ليس ببيان خالص بل هو بيان من وجه لكنه تغيير أو تبديل من وجه لا يحتمل التراخي.

بالعَقد مرَّة بالفعل مع ذلك أُخرى وهذا مُجمع عليه. وما ليس ببيان خالص محض لكنه تغيير أو تبديل ويَحتمل القول بالتراخي بالإجماع على ما نُبين إن شاء اللّه تعالى وإنما الاختلاف أن خصوص دليل العموم بيان أو تغيير. فعندنا هو تغيير من القطع إلى الاحتمال فيُفيد بالوصل مثل الشَّرط والاستثناء وعنده ليسَ بتغيير لما قُلنا بل هو تقرير فصح موصولاً ومفصولاً. ألا ترى أنه يبقى على أصله في الإيجاب؟وقد استدل في هذا الباب بنصوص احتجنا إلى بيان تأويلها

جعل شمس الأئمة رحمه اللّه الاستثناء بيان التغيير والتعليق بيان التبديل والمصنّف جعلهما نوعي بيان التغيير وجعل النسخ بيان التبديل كما بيَّنا لكنه أراد بالتبديل هاهنا أحد نوعي بيان التغيير وهو التعليق موافقاً لشمس الأئمة رحمه اللّه لا النسخ لأنه لا يصح إلا متراخياً بالاتفاق. والفرق بين التغيير والتبديل على ما اختاره هاهنا أن الكلام في التبديل بعدما تغير عن أصله يَنقلب تصرفاً آخر وفي التغيير لا ينقلب كذلك ففي الاستثناء يصير الكلام تكلماً بالباقي لا غير وفي التعليق يتغير الكلام عن كونه إيجاباً وينقلب تصرف يمين على ما عُرف.

وقوله: (ألا ترى) توضيح لقوله بل هو تقرير ومعناه الا ترى ان العام بعد التخصيص يبقى موجباً للحكم في الباقي كما كان يقبل التخصيص فيكون التخصيص مقرراً لما كان موجباً في الأصل لا مغيراً إذ لو كان مغيراً لم يبق موجباً كالتعليق بالشرط. أو معناه ان العام بعد التخصيص يبقى على العموم الذي هو أصله حتى أوجب الحكم في الأفراد الباقية بعمورمه فيكون مقرراً ولو كان مغيراً لم يبق كذلك. أو معناه أنه كان يوجب الحكم في الأصل بطريق الظن وبعد التخصيص يبقى على ما كان فيكون مقرراً لا مغيِّراً. فثبت بما ذكرنا أن هذا الاختلاف بناء على الاختلاف في موجب العام. والحجة بطريق الابتداء لمن أبى جواز تأخير التخصيص أن العموم خِطاب لنا في الحال بالإجماع والمخاطب به لا يخلو إما أن يقصد إفهامنا في الحال أو لا يقصد ذلك والثاني فاسد لأنه إذا لم يقصد انتقض كونه مخاطباً. إذ المعقول من قولنا أنه مخاطب لنا أنه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك إلا أنه قصد إفهامنا، ولأنه لو لم يَقصد الإفهام في الحال مع أن ظاهره يقتضي كونه خطاباً لنا في الحال كان إغراءً بأن يعتقد أنه قصد إفهامنا في الحال فكون قد قصد ان نجهل لأن من خاطَب قوماً بلغتهم فقد أغراهم بأن يعتقدوا فيه أنه قد عَنى به ما عنوا به ولأنه يكون عبثاً. إذ الفائدة في الخطاب ليست إلا إفهام المخاطَب. فثبت أنه أراد إفهامنا في الحال. وإذا أراد إفهامنا في الحال فإما أن يريد أن نفهم أن مراده ظاهره أو غير ظاهره. فإن أراد الأول وظاهره للعُموم وهو مخصوص عنده فقد أراد منا اعتقاد الشيء على خلاف

منها أن بيان بَقرة بني إسرائيل وقع متراخياً وهذا عندنا يقيّد المطلق وزيادة على النص فكان نسخاً فصحح متراخياً لما نبين في بابه إن شاء اللّه تعالى. واحتج

ما هو عليه. وإن أراد منا أن نفهم غير ظاهره وهو لم يَنصب دليلاً على تخصيصه فقد أراد منا ما لا سَبيل لنا إليه فيكون تكليفاً بما ليس في وسعنا وهو باطل. فإذاً لا بد أن يبين التخصيص متصلاً بالعموم أو يشعرنا بالخُصوص بأن يقول هذا العام مخصوص من غير أن يبين الخارج عن العُموم لِئلاّ يكون إغراء باعتقاد غير الحق. وهذا بخلاف تأخير بيان المجمل فإنه جائز لأن المجمل لا ظاهر له ليؤدي تأخير البيان فيه إلى اعتقاد ما ليس بحَقّ يُوضحه أن البيان إن لم يقترن بقوله تعاللى: ﴿فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة:٥]، اقتضى بعمومه وجوب قتل غير أهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب أهل الحرب وذلك خلاف الحق وإن لم يقترن البيان بقوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ الصَّلَاةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ﴾ [البقرة:٤٣]، اقتضى وجوب فعل على نفسه ووجوب شيء في ماله وذلك ليس بخلاف الحق فافترقا. قال شمس الأئمة رحمه اللّه: لما وافقنا الخصم في القول بالعموم كان من ضَرورته لزوم اعتقاد العموم فيه وجواز الإخبار بأنه عام وتجويز تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدي إلى القول بجواز الكذب في الحُجج الشرعية وذلك باطل.

وهذا بخلاف النسخ فإن الواجب اعتقاد الحقيقة في الحكم النازل فأما في حياة النبي عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التابيد في ذلك الحكم ولا إطلاق القول بانه مؤبد لأن الوحي كان ينزل ساعة فساعة وتبدل الحكم كالصلاة إلى بيت المقدس وإنما وجب اعتقاد التأبيد فيه وإطلاق القول به بعد رسول اللّه ﷺ على أن شريعته لا تُنسخ بعده بشريعة أخرى. وتمسَّك من جوز تأخيره بنُصوص من الكتاب والسنة وأجاب الشيخ عن بعضها. فمنها قوله تعالى: ﴿وَإِذ قَالَ مُوسَى لِقَومِهِ، إِنَّ اللَّهَ يَأمُرُكُم أَن تَذبَحُواْ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧]، تمسكوا به بطريقين: أحدهما ما أشار إليه الشيخ في الكتاب وهو أن اللّه تعالى أمر بني إسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر أمر القتيل بينهم والمطلق عام عندهم على ما مر بيانه في باب بيان ألفاظ العموم ثم بيَّنها لهم بعد سؤالهم مُقيد بأوصاف كما نطق به النص والتقييد تخصيص لعموم المطلق لأن بالتقييد يخرج غير المقيد عن عمومه فدل أن تأخير التخصيص جائز، فأجاب الشيخ رحمه اللّه بأن تقييد المطلق ليس من باب تخصيص العموم إذ المطلق في ذاته ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ معنى فلذلك صح متراخياً. والدليل على أن الأمر كان متناولاً لِبَقر مُطلَقة ثم نُسخ الإطلاق بالتقييد ما رُوي عن ابن عباس رضي اللّه عنهما أنهم لو عَمدوا إلى أدْنَى أي بقرة كانت فذَبحوها لأجزأت عنهم ولكنهم شدَّدوا فشدَّد اللّه عليهم. وهكذا

بقوله في قصة نوح عليه السلام ﴿فَاسْلُكْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ﴾ [المؤمنون:٢٧]، إن الأهل عام لحقه خصوص متراخٍ بقوله: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود:٤٦]، والجواب أن البيان كان متصلاً به بقوله إلا مَنْ سَبق عليه القول. وذلك هو ما سبق من وعد إهلاك الكُفار وكان ابنه منهم ولأن الأهل لم

روي عن النبي ﷺ. فدلَّ أن الأمر الأول الذي فيه تخفيف صار منسوخاً بانتقال الحُكم إلى المقيدة وإن استقصاءهم في السؤال صار سبباً لتَغليظ الأمر عليهم وإليه مال عامة أهل التفسير. والثاني وهو المذكور في عامة كُتبهم أنه تعالى أمر بذبح بقرة معينة غير نَكرة ثم أخَّر بيانها إلى حين السؤال. فدل على جواز تأخير بيان ما له ظاهر والدليل على أن المراد بقرة معينة أن الشارع عينها بقوله عز اسمه: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ﴾ [البقرة:٦٨]، ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا﴾ [البقرة:٦٩]، ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ﴾ [البقرة:٧١]. ولو كانت نكرة لما سالوا عن تعيينها للخروج عن العُهدة بأية بقرة كانت، وإنهم لم يؤمروا بأمور متجدّدة إذ لو كان تكليفُهم بأمور متجدِّدة غير ما أمُروا به أولاً لكان الواجب من تلك الصِّفات هي المذكورة آخراً دون ما ذكرت أوّلاً وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة أولاً بإجماع فتبيَّن أنه بين ذلك الواجب المدلول عليه بقوله: بقرة، وإن المذبوح المتصف بجميع الصفات كان مطابقاً للمامور به أولاً المدلول عليه بقوله: فذبحوها أي البقرة المأمور ذبحها المذكورة. ألا ترى أنهم لو ذبحوا هذه البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سُؤالهم لخرجوا عن العُهدة فثَبت أنه بيان ذلك الواجب قال الشيخ أبو منصور رحمه الله بأن المطلق لو كان مراداً ثم صار المقيد مراداً يؤدي إلى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جمبعاً لضيق الزمان عن الاعتقاد إذ لا بد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا: ﴿وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ﴾ [البقرة:٧٠]، أي إلى البقرة المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداء وجهل بعَواقب الأمور تعالى الله عن ذلك فلا يُمكن حمل الآية عليه بل الأمر في الابتداء لا في بقرة مقيَّدة وإن أضيف إلى المطلقة لكن ظَهر ذلك عند سُؤالهم لا أنه تعالى أحدث حكماً آخَر عند السؤال والدليل عليه أنهم سالوا بيان تلك البقرة بقولهم: ﴿ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ﴾ [البقرة:٦٨]، يبيِّن لنا ما لونها وتولى الله تعالى بيانها لهم فلو حمل على النسخ لا يكون بياناً لها بل يكون رفعاً لذلك الحكم وهو خلاف النص. وأما ما روي من الخبر فمن الأخبار الآحاد وهو بظاهره إثبات البداء في حكم الله عز وجل وتغيير إرادته لأن ظاهر قوله لو عَمدوا إلى أدنى أي بقرة لأجزأتهم يقتضي أن مراد الله تعالى المُطلق وظاهر قوله لكن شدَّدوا فشدَّد الله عليهم يقتضي إثبات الحكم في المقيد فيكون مردوداً. ثم نحن إن

يكن متناولاً للابن لأن أهل الرسل من اتَّبعهم وآمَن بهم فيكون أهل ديانة لا أهل نسبة. إلا أن نوحاً عليه السلام قال فيما حكُي عنه: ﴿إِنَّ ابنِي مِن أَهلِي﴾ [هود: ٤٥]، لأنه كان دعاه إلى الإيمان فلما أنزل اللّه تعالى الآية الكبرى حَسُنَ ظنه به وامتد نحوه رجاؤه فبنى عليه سؤاله فلما وضح له أمره أعرض عنه وسلمه للعذاب. وهذا سائغ في معاملات الرُّسل عليهم السلام بناء على العلم البشري إلى أن ينزل الوحي كما قال اللّه تعالى: ﴿وَمَا كَانَ استغفَارُ إبرَاهِيمَ لأَبِيهِ إِلاَّ عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَا تَبيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبرأَ مِنْهُ﴾ [التوبة: ١١٤].

سلَّمنا جواز تأخير تقييد المطلق باعتبار أن التقييد نَسخ للإطلاق كما يُشير إليه كلام الشيخ فلا حاجة إلى الجواب لأنه بمعزل عن محل النزاع. وإن لم يجوز ذلك بطَريق البيان لأنه يؤدي إلى التجهيل واعتقاد غَير الحق أو اعتقاد ما لا سَبيل لنا إلى معرفته كما بيَّنا في تخصيص العام في الجواب عنه أنا لا نُسلِّم على هذا التقدير عدم اقتران بيان به لجواز إعلام موسى عليه السلام إياهم عند نُزول الأمر أن المراد ذبح بقرة مُعينة لا مُطلقة فكان هذا بياناً إجمالياً مُقارناً ثم تأخير البَيان التفصيلي إلى حين سُؤالهم. وتأخير مثل هذا البَيان عندنا جائز أيضاً. ومنها قوله تعالى: ﴿فَاسْلُكْ فيهَا﴾ [المؤمنون: ٢٧]، أي أَدْخل في السفينة يُقال سَلكه فيه سلكاً فسلك سلوكاً ﴿مِنْ كُلٍّ زَوْجَينِ اثنَينِ﴾ [هود: ٤٠]، أي من كل جنس من الحيوان ذكراً أو أنثى. واثنين تأكيد لزوجين وقُرئ بالإضافة أي من كل زوجين من أجناس الحيوان اثنين ذكر أو أنثى لئلا ينقطع تناسلها بالغرق. واسلك عطف على زوجين أو على اثنين يعني ادخل فيها نساءَك وأولادك. ووجه التمسك أن الأصل عام يتناول جميع بنيه ولذلك قال نوح: ﴿رَبِّ إِنَّ ابنِي مِن أَهلِي وَإِنَّ وَعدَكَ الحَقُّ﴾ [هود: ٤٥]، أراد به كنعان وقد لَحقه خُصوص متراخٍ بقَوله عزَّ اسمه ﴿**إنه ليس من أهلك**﴾، فدل أن تأخير التخصيص جائز فأجاب الشيخ عنه بوجهين: أحدهما أنا لا نسلم لحوق التخصيص المتراخي به بل البيان كان متصلاً به فإنه تعالى استثنى من الأهل من سَبق عليه القول أي سبق وعد إهلاكه فإن وعده بإهلاك الكفار جميعاً وأراد به امرأته واغلة وابنه كنعان وكانا كافرين. والثاني أن الأهل مُشترك يَحتمل أهل النسبة وأهل المتابعة في الدين فَتوهَّم نُوح عليه السلام أن المراد أهل النسبة فسأل خلاص ابنه بناء عليه فبيَّن اللّه تعالى أن المراد هو الأهل من حيث المتابعة في الدين ولا أهل النسبة وأن ابنه الكافر ليس من أهله لكُفْره فلا يكون داخلاً في وعد النجاة وتأخير بيان المشترك جائز. وقوله: إلا أن نوحاً جواب سؤالَ يرد على الوجه الأول أن نوحاً عليه السلام بعد الوَعد بإهلاك الكفار كان منهياً عن الكلام فيهم قال تعالى: ﴿وَلاَ تُخَاطِبنِي فِي الَّذينَ ظَلَمُواْ إِنَّهُم مُّغرَقُونَ﴾ [هود: ٣٧]،

واحتج بقوله تعالى: ﴿إِنَّكُم وَمَا تَعبُدُونَ من دُون اللَّه حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، ثم لحقه الخصوص بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَت لَهُم مِّنَّا الحُسْنَى﴾ [الأنبياء: ١٠١]، متراخياً عن الأول وهذا الاستدلال باطل عندنا لأن صدر الآية لم يكن متناولاً لعيسى والملائكة عليهم السلام لأن كلمة: ما لذوات غير العقلاء. لكنهم كانوا متعنتين فزَاد في البيان إعراضاً عن تعنتهم واحتج بقوله: ﴿إِنَّا مُهلِكُواْ أَهلِ هَذِهِ القَريَةِ﴾ [العنكبوت: ٣١]، وهذا عام خص منه آل لوط

فلو كان قوله: ﴿إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيهِ القَولُ﴾ [هود: ٤٠]، منصرفاً إلى ما ذكرتم لما استجاز نوح سؤال خلاص ابنه بقوله: ﴿رَبِّ إِنَّ ابنِي مِن أَهلِي﴾ [هود: ٤٥] فأجاب بما ذكر في الكتاب وهو ظاهر.

ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّكُم وَمَا تَعبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]. أي حطبها والحصب ما يحصب به أي يرمى يقال حصبتهم السماء إذا رمتهم بالحَصباء فَعل بمعنى مفعول وهذا عام لحقه خصوص متراخٍ أيضاً فإنه لما نزل جاء عبد اللّه بن الزِّبعري إلى رسول اللّه ﷺ فقال: يا محمد أليس عيسى وعزير والملائكة قد عُبدوا من دون اللّه افتراهم يعذبون في النار؟ فانزل اللّه تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَت لَهُم مِّنَّا الحُسْنَى﴾ [الأنبياء: ١٠١]، أي السعادة أو البشرى أو التوفيق للطاعة ﴿أُولَئِكَ عَنْهَا﴾ [الأنبياء: ١٠١]، أي عن النار ﴿مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١]، فأجاب بأنا لا نسلم أن ذلك تخصيص إذ لا بد له من دخول المخصوص تحت العُموم لولا المخصص وأولئك لم يدخلوا في هذا العالم لاختصاص «ما» بما لا يَعقل على أن الخطاب كان لأهل مكة وإنهم كانوا عَبدة الأوثان وما كان فيهم من يَعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولاً لهم. ولا يقال لو لم يدخلوا لما أوردهم ابن الزبعري نقضاً على الآية وهو من الفُصحاء ولرد الرسول ﷺ عليه ولم يسكت من تَخطئته. لأنا نقول: لعل سُؤال ابن الزبعري كان بناء على ظنه أن «ما» ظاهرة فيمن يَعقل أو مستعملة فيه مجازاً كما استعملت في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالأُنثَى﴾ [الليل: ٣]، ﴿وَلاَ أَنتُم عَابِدُونَ مَا أَعبُدُ﴾ [الكافرون: ٣–٥]. وقد اتفق على وروده بمعنى الذي المتناول للعقلاء إلا أنه أخطأ لأنها ظاهرة فيما لا يعقل دون من يَعقل. والأصل في الكلام هو الحقيقة. وأما عدم رد الرسول عليه السلام عليه فغَير مُسلَّم ما روي أنه عليه السلام قال لابن الزبعري لمال ذكر ما ذكر راداً عليه: ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن «ما» لما لا يعقل «ومن» لمن يعقل هكذا ذكر في «شرح أصول الفقه» لابن الحاجب. ولئن سلَّمنا أنه سكت إلى حين نزول الوحي فذلك لما

متراخياً وهذا أيضاً غير صحيح لأن البيان كان متصلاً به. أما في هذه الآية فلأنه قال: ﴿إِنَّ أَهلَهَا كَانُواْ ظَالمينَ﴾ [العنكبوت: ٣١]. وذلك استثناء واضح. وقال في غير هذه الآية: ﴿إِلا آلَ لُوط إِنَّا لَمُنَجُّوهُم أَجمَعِينَ إِلاَّ امرَأَتُهُ﴾ [الحجر: ٥٩

عُرف من تعنُّت القوم ومجادلتهم بالباطل بعد تبيُّن الحق لهم. وعلمهم بأن الكلام لا يتناول الملائكة والمسيح فإنهم كانوا أهل اللسان فاعرض عن جَوابهم امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ اللَّغْوَ أَعرَضُواْ عَنْهُ﴾ [القصص: ٥٥]، ثم بين الله تعالى تعنتهسن في معارضتهم بقوله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَت لَهُم مِّنَّا الحُسْنَى﴾ [الأنبياء: ١٠١] الآية ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام حسن موقعه وإن لم يكن محتاجاً إليه في حق من لا يتعنت. وهو نَظير انتقاء إبراهيم صلوات الله عليه في محاجة اللعين عن التمسك بالإحياء والإماتة إلى قوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأتِي بِالشَّمسِ مِنَ المَشْرِقِ فَأتِ بِهَا مِنَ المَغرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، لتعنُّت القوم ومكابرتهم وكان ذلك تأكيداً للحجة الأولى ودفعاً لتلبيس اللعين لا أنه انتقال حقيقة فكذلك هذا ابتداء بيان دفع لمعاندة الخصم لا أنه تخصيص حقيقة.

ومنها إخبار الله تعالى عن قصة ضيف الخليل وإخبارهم إياه بإهلاك قرية لوط بقوله عز اسمه: ﴿**وَلَمَّا جَاءَت رُسُلُنَا إِبرَاهِيمَ بِالبُشرَى قَالُواْ إِنَّا مُهلِكُواْ أَهلِ هَذِهِ القَريَةِ**﴾، وهي سَدوم والأهل عام يتناول لوطاً وأهل كما يتناول غيرهم من سكان القرية ولهذا قال الخليل عليه السلام ﴿إِنَّ فِيهَا لُوطاً﴾[العنكبوت: ٣٢]، بقولهم: ﴿لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهلَهُ﴾ [العنكبوت: ٣٢]، فدل على جواز انفصال المخصص عن العام.

قال الشيخ رحمه الله: (**وهذا**) أي احتجاجهم بهذه الآية غير صحيح أيضاً كاحتجاجهم بالآيات المتقدمة (**لاتصال البَيان**) أي الدليل المخصص به. أي بهذا العام فإنه تعالى قال: ﴿**إِنَّ أَهلَهَا كَانُواْ ظَالمِينَ**﴾، أي كافرين ومثل هذا الكلام يُذكر للتعليل كما يقال: اقْتُله إنه مُحارب وارجمه إنه زانٍ. ولما عَلَّل إهلاكهم بكونهم ظالمين يكون هذا استثناء من حيث المعنى للُوط وأهله منهم لأنهم لم يكونوا ظالمين إلا امرأته. وهو معنى قوله: وهذا استثناء واضح. وقد صرَّح في عين هذه القصة بالاستثناء في آية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿**قَالُواْ إِنَّا أُرْسِلنَا إِلَى قَومٍ مُّجرِمِينَ إِلا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُم أَجمَعِينَ إِلاَّ امرَأَتُهُ**﴾، فثَبت أن التخصيص قد كان متصلاً لكنه تعالى لم يذكره صريحاً هاهنا اكتفاءً بالإشارة المدرجة في التعليل والاستثناء الأول منقطع إن كان من قَوم لأن القوم موصوفون بالإجرام فاختلف لذلك الجنسان، ومُتصل إن كان من الضمير في مجرمين كأنه قيل إلى قوم قد أجرموا كلهم إلا آل لوط وحدهم فإنهم لم يجرموا. وآل لوط على تقدير الانقطاع مخرجون من حكم الإرسال إليهم على معنى أن الملائكة أرسلوا إلى القوم المجرمين

ـ ٦٠]، غير أن إبراهيم عليه السلام أراد الإكرام للُوط بخصوص وعد النجاة أو خوفاً من أن يكون العذاب عاماً وذلك مثل قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحيِي

خاصة ولم يرسلوا إلى آل لوط أصلاً ومعنى إرسالهم إليهم كإرسال الحجر والسهم إلى المرمى في أنه في معنى التعذيب والإهلاك كأنه قيل: إنا أهلكنا قوماً مجرمين ولكن آل لوط نجيناهم. وعلى تقدير الاتصاف هم داخلون في حكم الإرسال على معنى أن الملائكة أُرسلوا إليهم جميعاً ليهلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء فلا يكون الإرسال مخلصاً لمعنى الإهلاك والتعذيب كما في االوجه الأول. وقوله: إنّا لمنجُّوهم في المنقطع جارٍ مجرى خبر لكن في الاتصال بآل لوط لأن المعنى لكن آل لوط منجُّون. وفي المتصل كلام مستأنف كان إبراهيم قال لهم: فما حال آل لوط فقالوا: إنا لمنجوهم؟ والاستثناء الثاني من الضمير المجرور في لمنجوهم لا من الاستثناء الأول لأن الاستثناء من الاستثناء إنما يكون فيما اتحد الحكم فيه وأن يقال أهلكناهم إلا آل لوط إلا امرأته كما اتحد الحكم في قول المقر: لفلان عليّ عشر دراهم إلا ثلاثة إلا درهماً فأما في الآية فقد اختلف الحكمان لأن إلا آل لوط متعلق بأرسلنا أو بمجرمين وإلا امرأته قد تعلق بمنجوهم فكيف يكون استثناء من الأول؟

قوله: (غير أن) جواب عما يقال: لو كان قوله إن أهلها كانوا ظالمين استثناء للوط لما كان لقول إبراهيم: إن فيها لوطاً معنى حينئذ فقال إنما قال ذلك مع انه علم يقيناً أن لوطاً ليس من المهلَكين معهم طلباً لزيادة الإكرام له بتخصيصه بوعد النجاة قصداً إذ في التخصيص بالذكر زيادة إكرام كما في تخصيص جبرائيل وميكائيل عليهما السلام بالذكر في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوّاً لِّلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ﴾ [البقرة: ٩٨] الآية، وكما في تخصيص أولي العلم بالذكر في قوله عز وجل: ﴿يَرفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ مِنكُم وَالَّذِينَ أُوتُواْ العِلمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة:١١]، أو خوفاً من أن يكون العذاب عاماً وإن كان سببه الظلم والمَعصية فإن العذاب في الدنيا قَد يختص بالظالمين كما في قصة أصحاب السبت. وقد يعم الكل على ما قال تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ فِتنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُم خَاصَّةً﴾ [الأنفال:٢٥]، فيكون خزياً وعذاباً في حق الظالمين وابتلاءً وامتحاناً في حق المطيعين كالأمراض والأوجاع. وكمن زنى ولم يتب يقام عليه الحد خزياً وعقوبة وإن تاب يُقام عليه الحد ابتلاءً وامتحاناً. فأراد الخليل عليه السلام أن يَبينوا له أن عذاب أهل تلك لقرية من أي الطريقين فلا يعلم أن لوطاً هل ينجو منه أم يبتلى به؟ وذكر أبو اليسر في أصوله: إن قول إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنَّ فِيهَا لُوطاً﴾ [العنكبوت: ٣٢]، طلب الرحمة من اللّه تعالى على أهل تلك القرية لبركة مجاورة لوط عليه السلام. وذكر في «المطلع» أن قول

الْمَوْتَى﴾ [البقرة: ٢٦٠]، واحتج بقوله: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ [الأنفال: ٤١]، أنه خص منه بعض قرابة النبي عليه السلام بحديث ابن عباس في عُثمان وجُبيرابن مطعم رضي الله عنهم.

وهذا عندنا من قبيل بَيان المجمل لأن القربى مُجمل وكان الحديث بياناً

إبراهيم عليه السلام للرسل: إن فيها لوطاً ليس إخباراً عن الحقيقة وإنما هو جدال في شأنه كما قال في موضع آخر ﴿يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾ [هود: ٧٤]، وذلك لأنهم لما عللوا إهلاك أهلها بظلمهم احتج عليهم ببرادة لوط من ظُلمهم شفقة عليهم وتحزناً لأخيه المسلم وتشمراً إلى نصرته ويحاطته كما هو موجب الدين. فأجابه الرسول بقولهم: ﴿نَحنُ أَعلَمُ بِمَنْ فِيهَا﴾ [العنكبوت: ٣٢]، يعنون بالبريء والظالم منهم ﴿لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهلَهُ﴾ [العنكبوت: ٣٢]. وقوله أو خوفاً عطف على الأول من حيث المعنى والتقدير غير أن إبراهيم قال إن فيها لوطاً إرادة لإكرام لوط أو خوفاً (وذلك) اي سؤال إبراهيم عن لوط وجداله فيها مع علمه أنه لم يدخل تحت المهلكين طلباً لزيادة الإكرام مثل سؤاله ربه عن إحياء الموتى مع علمه بقدرته تعالى على ذلك طلباً لزيادة اطمئنان القلب بالمُعاينة. منها قوله: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّنْ شَيْءٍ﴾ [الأنفال: ٤١]، إلى قوله: **﴿وَلِذِي الْقُربَى﴾** [الأنفال: ٤١]، أوجب نصيباً من الخمس لذوي القربى عام يتناول جَميع اقرباء الرسول ثم تأخر خصوصه إلى أن كلم عثمان بن عفان وجُبير بن مطعم رسول الله ﷺ في ذلك فدل على جَواز تأخير التخصيص. واعْلَم أنه كان لِعبد مُناف خمسة بَنين. هاشم أبو جد النبي، والمُطَّلب، ونَوْفل، وعَبدِ شمس، وعَمرو. ولكلٍ عقب ونسل إلا لعمرو. ولما قَسم رسول الله ﷺ سَهم ذوي القربى يوم خيبر بين بني هاشم وبني المطلب ولم يُعط غيرهم جاءه عثمان وهو مِنْ بَني عبد شمس فإنه عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن مُناف، وجبير بن مطعم وهو من بَني نوفل فإنه جبير بن مطعم بن عَدي بن نوفل بن عَبد مناف. فقالا: إنا لا ننكر فَضل بني هاشم لمكانك الذي وَضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب إليك سواء في النّسب فما بالك أعطيتَهم وحرَمتنا؟ فقال: «إنهم لم يزالوا معي هكذا»[١] وشبك بين أصابعه وفي رواية: «إنهم لم يفارقوني في جاهلية ولا إسلام» فبيَّن أن المراد من ذوي القربى بنو هاشم وبنو المطلب ببيان متأخر فقال الشيخ رحمه الله: هذا عندنا من قبيل بيان المُجمل لا من قبيل تخصيص العام. وذلك لأن القربى لا يحتمل قربى

---

(١) أخرجه أبو داود في الخراج والإمارة حديث رقم ٢٩٨٧٨ و٢٩٧٩. والإمام أحمد في المسند ٤/ ٨١.

له أن المراد قُربى النُّصرة لا قربى القرابة وإجماله أن القُربى يتناول غير النسب ويتناول وجوهاً من النسب مختلفة والله أعلم بالصواب.

القرابة وقُربى النصرة أي نصرة الشعب والوادي على ما يُعرف في موضعه إن شاء الله عز وجل. فبين رسول الله ﷺ بعد السؤال أن المراد قُربى النصرة لا قربى القرابة وتأخير بيان المجمل جائز. وقوله: (عندنا) إشارة إلى أن الإجمال إنما يتحقق على مذهبنا فإنا لما حملنا لفظ القُربى على قُربى النصرة وهو يحتمل قربى النَّسب أيضاً كان محتملاً للمعنيين. فأما عندهم فلا إجمال فيه، لأن المراد منه عندهم قُربى النسب الذي هي موضوعة لا غير. ثم أشار إلي آخر كلامه إلى أنه يمكن إثبات الإجمال على المذهبين بقوله: ويتناول وجوهاً من النسب مختلفة، يعني: ولئن سلمنا أن المراد قربى النسب كان مجملاً أيضاً لأن القربى يتناول وجوهاً مختلفة من النسب لا يمكن العمل بجميعها فإنا علمنا أن المراد ليس من يناسبه إلى أقصى أب، فإن ذلك يوجب دخول جميع بني آدم فيكون البعض مراداً وهو غير معلوم إذ لا يعلم أن المراد من يناسبه بأبيه خاصة أو بجده أو بأعلى منهما فكان مجملاً فبيَّن رسول الله ﷺ أن المراد من يناسبه إلى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام في شيء بل هو بيان المراد بالعام الذي تعذر العمل بعُمومه وهو في حكم المجمل فيجوز تأخيره. فهذا بيان النُّصوص المذكورة في الكتاب.

وتمسكوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٨-١٩]، أمر بالإتباع وضمن البيان متراخياً ولا يمكن حمله على ما لا يمكن العمل به من الألفاظ لأنه تكليف ما ليس في الوسع فيُحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام فثبت أنه يجوز بيانه متراخيا. وكذلك نص المواريث عام في إيجاب الإرث للأقارب كفاراً كانوا أو مسلمين ثم جاء التخصيص متراخياً بقوله عليه السلام: «لا يتوارث أهل ملَّتين شتّى»[1]، وكذلك الوَصية شُرعت عامّة مُقدمة على الميراث بقوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء:١١]، ثم خُص ما زاد على الثلث بيان الرسول متراخياً. وكذلك النبي ﷺ نَهى عن المزابنة على العموم فيما دون خَمسة أوسق وفي أثر من ذلك ثم خص ما دون خمسة أوسق ببيان متأخر وهو خَبر العَرايا.

والجواب عن الأول أن المراد من الأمر باتباع القرآن القراءة على ما قيل أي إذا قرأه جبرائيل عليك بأمرنا فاقرأه على قومك ثم إن أشكل عليك شيء من معانيه فعلينا بيانه.

---

(١) أخرجه أبو داود في الفرائض حديث رقم ٢٩١١. وابن ماجه في الفرائض حديث رقم ٢٧٣١. والإمام أحمد في المسند ٢/١٧٨.

. . . .

وإذا كان كذلك يمكن حمله على المجمل ونحوه فحملناه عليه وتأخير بيانه جائز كما مر بيانه قال شمس الأئمة رحمه الله: المُراد من قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة:١٩]، ليس جميع ما في القرآن بالاتفاق فإن البيان من القرآن أيضاً فيؤدي هذا إلى القول بأن لذلك البيان بياناً إلى ما لا يتناهى وإنما المراد بعض ما في القرآن وهو المجمل الذي يكون بيانه تفسيراً له ونحن نجوِّز تأخير البيان في مثله فأما فيما يكون مغيراً أو مبدلاً للحكم إذا اتصل به فإذا تأخر عنه يكون نسخاً ولا يكون بياناً محضاً ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة» وعن الثاني والثالث أن تقييد حكم الميراث بالموافقة في الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبيل الزيادة على النص وهي تعدل النسخ فيجوز متراخياً وقد ثبت بخَبر اقترن به الإجماع فكان في معنى المتواتر أو المشهور فيجوز النسخ المعنوي به. وخبر المزابنة لم يخص بخبر العرايا عندنا بل هو محمول على العَطية لا على البيع كما بيناه في باب أحكام العموم والله أعلم.

باب بيان التغيير

بيان التغيير نوعان: التَّعليق بالشَرط والاستثناء وإنما يصح ذلك موصولاً ولا يصح مفصولاً على هذا أجمع الفُقهاء.

باب بَيان التغيير

أي البيان الذي فيه تغيير لموجب الكلام الأول. قوله: (**وإنما يصح ذلك**) أي بيان التغيير موصولاً أي ينحصر الجواز في الموصول ثم أكده بقوله: (**ولا يصحّ مفصولاً**) وأشار بقوله: (**على هذا أجمع الفقهاء**) إلي الدليل وإلى خلاف غير الفقهاء فإنه أراد بالفقهاء مثل أبي حنيفة والشافعي ومالك والأوزاعي وأمثالهم من فقهاء الأمصار. والحاصل أن اتصال الاستثناء بالمستثنى منه لفظاً أو ما هو في حكم الاتصال لفظاً وهو أن لا يُعد المتكلم به آتياً به بعد فراغه من الكلام الأول عرفاً بل يُعد الكلام واحداً غير منقطع وإن تخلل بينهما فاصِل بانقطاع نفَس أو سعال أو عطاس أو نحوها شرط عند عامة العلماء. وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول بصحة الاستثناء منفصلاً عن المستثنى منه وإن طال الزمان. وبه قال مجاهد سواء ترك الاستثناء ناسياً أو عامداً. وفي بعض الروايات عند قدَّر زمان الجواز بسَنة فإن استثنى بعدَها بَطَل. وعن الحسن وطاوُس وعَطاء أنهم جوَّزوا ما لم يَقُم عن مجلسه اعتباراً بالقعود وبه قال أحمد بن حنبل. وعن أبي العالية أنه يجوز إلى أربعة أشهر اعتباراً بالقعود وبه قال أحمد بن حنبل. وعن أبي العالية أنه يجوز إلى أربعة أشهر اعتباراً بمدة الإيلاء، ونُقل عن بعض العلماء جوازه في القرآن خاصة، تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بأن اليهود سألت النبي ﷺ عن مُدّة لَبْث أهل الكهف وغيرها فقال: غَداً أُجيبكم ولم يستثن فتأخر الوحي عنه مدة بضعة عشر يوماً ثم نزل قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولَنَّ لِشيءٍ إنِّي فَاعِلٌ ذَلكَ غَداً إلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَاذكُرْ ربَّكَ إذَا نَسيتَ﴾ [الكهف:٢٣ - ٢٤]، أي استثن إذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال: إن شاء الله بطريق إلحاقه إلى خبره الأول وهو قوله غَداً أجيبكم. وبأن النبي ﷺ قال: «والله لأغزونَّ قريشاً ثم قال بعدَ سنة: إن شاء الله»[١] ولا يقال هذا شَرْط كلامنا في الاستثناء لأن من جواز أحدهما يلزم جواز الآخر إذ

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه في الأيمان حديث رقم ٣٢٨٥.

. . . .

لا قائل بالفَرق. ومن خصّ الجواز بالقرآن قال الكلام الأزلي واحد وإنما الترتيبِ في جهات الوصول إلى المخاطبين وإن كان قد تأخر الاستثناء به فذاك في سماع السامعين وفَهم الفاهمين لا في كلام رب العالمين.

واحتج الفقهاء بأن النبي ﷺ في قوله: «من حَلف على يَمين فرأى غَيرها خيراً منها فليأتِ بالذي هو خَير ثم ليكفِّر عن يَمينه» عيَّن التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلاً لقال فليستثن وليأت الذي هو خير منها لأن تعيين الاستثناء للتخليص أَوْلى لكونه أسهل. وبمثله استدل علي على ابن عباس رضي اللّه عنهم فقال: لما حلَف أيوب عليه السلام بضرب امرأته أمره اللّه تعالى بضرب ضغث عليها تحلّة ليمينه وتخفيفاً عليها كما قال تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِب بِّهِ وَلاَ تَحْنَثْ﴾ [ص:٤٤]، ولو صح الاستثناء منفصلاً لأمره به لا بالضرب بالضغث لأنه أيسر وأخف. وبأن الشرع حكم بثبوت الإقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صحّ الاستثناء منفصلاً لم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر وفسادُه ظاهر لتأديته إلى التلاعب وإبطال التصرفات الشرعية. وبأنه لو صح منفصلاً لما عُلم صِدْق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذي لب. وبمسألة أفحم أبو حنيفة رحمه اللّه أبا جعفر الدوانقي[١] حين عاتَبه على مخالفة جده في هذه المسألة فقال: لو صح الاستثناء منفصلاً كما هو مَذهب جدك لقد بارك اللّه في بَيعتك فإن الذي بايعوك على الخلافة واستثنوا بَعدما خرجوا من عندك أو حينما بدا لهم ذلك لم تَبق خلافتُك ووَسعهم خلافك فسكت وردَّه بجميل.

قال الغزالي رحمه اللّه: نُقل عن ابن عباس رضي اللّه عنهما جَواز تأخير الاستثناء ولعله لا يصح فيه النقل إذ لا يليق ذلك بمنصبه وإن صح فلعله أراد به إذا نوى الاستثناء أولاً ثم أظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين اللّه تعالى فيما نواه. ومذهبه أن ما يدين فيه العبد يُقبل ظاهراً فهذا له وجه. وأما تجويز التأخير لو أصر عليه دون هذا التأويل فيرده عليه اتفاق أهل اللغة على خلافه لأنه جزء من الكلام يحصل به الإتمام فإذا انفصل لم يكن إتماماً كالشرط وخبر المبتدأ. فإنه إذا أُخر الشرط أو الخبر لا يفهم منه شيء فلا يصير كلاماً فضلاً من أن يكون شرطاً أو خبراً فكذا قوله: إلا زيداً بعد شهر يخرج من أن يكون مفهوماً فضلاً من أن يكون إتماماً للكلام. وأما استثناء النبي ﷺ بعد النسيان فقد كان

---

(١) هو الخليفة أبو جعفر المنصور، انظر الكشاف ٤/١٠٣.

وإنما سمَّيناه بهذا الاسم أشار إلى أثر كل واحد مِنهما وذلك أن قول القائل: أنت حُر لعبده علة العتق نزل به منزلة وضع الشيء في محل يقر فيه فإذا حال الشرط بينه وبين محله فتعلق به بطل أن يكون إيقاعان الشيء الواحد يكون مستقراً في محله ومعلقاً مع ذلك فصار الشرط مغيراً له من هذا الوجه ولكنه بيان مع ذلك لأن حد البيان: ما يظهر به ابتداء وجوده فأما التغيير بعد الوجود فَنسخ وليس ببيان. ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه غير مُوجب والكلام كان يحتمله شرعاً لأن التكلم بالعِلة ولا حكم لها جائز شرعاً مثل البَيع

على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلُّص عن الإثم والامتثال لما أمر به وهو قوله تعالى: ﴿وَاذكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف:٢٤]، لا أن يكون استثناء حقيقة على وجه يكون مغيراً للحكم. وأما تخصيص الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فوَهم لأن النزاع ليسَ في الكلامن الأزلي بل في العبارات التي بلغتنا وهي محمولة على معنى كلام العرب نظماً وفصلاً ووَصلاً ولا شك أنه لا ينتظم في وضع اللغة فصل صيغة الاستثناء عن العبرة التي تشعر بمستثنى منه.

قوله: (**وإنما سميناه**) أي هذا النوع من البيان «ببيان التغيير» ولم نقتصر على تسميته بالتغيير ولا بالبيان للإشارة إلى وجود أثر كل واحد من البيان والتغيير فيه (**وذلك**) أي وجود أثر كل واحد من المعنيين (**نزل به**) أي نزل أنت حر بالعبد شرعاً منزلة وضع شيء محسوس في محل يقر فيه، فإذا حال الشرط بينه أي بين قوله: أنت حر وبين محله وهو العبد. فتعلق «أنت حُر» بالشرط بطل كونه إيقاعاً جواب إذا (**ولكنه**) أي المتعلق (**بيان مع ذلك**) أي مع كونه تغييراً لأن البيان ما يظهر به ابتداء وجوده أي وجود الشيء والضمير راجع إلى مدلول البيان وهو المبين، فأما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان لأن النسخ رَفع الحكم الثابت والتغيير بَعد الوجود بهذه المثابة فلا يكن بياناً، وهذا الكلام إنما يستقيم على اختيار القاضي الإمام وشمس الأئمة رحمهما اللّه فإنهما لم يجعلا النسخ من أقسام البيان. فأما على اختيار الشيخ رحمه اللّه فلا يَستقيم لأنه جعل النسخ أحد أقسام البيان وسماه «بيان التبديل» ثم قال: هاهنا إنه ليس ببيان، ووجه التوفيق بينهما أنه إنما جعل النسخ من أقسام البيان باعتبار أنه عند اللّه تعالى بيان انتهاء مُدَّة الحكم ولم يجعله بياناً هاهنا باعتبار الظاهر فإنه في الظاهر رفع الحكم الثابت وإبطاله فلا يكون بياناً له، ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه غير مُوجب يعني ولما كان التعليق لهذا الغرض وهو بيان ابتداء وقوع الكلام غير موجب (**والكلام كان يحتمله**) أي يحتمل كونه غير موجب حكمه في الحال شرعاً مثل البيع بشرط الخيار وبيع الفضولي وتصرفات الصبي

بالخيار وغيره سُمِي هذا بياناً فاشتمل على هَذين الوَصفين فسُمي بيان تَغْيير وكذلك الاستثناء مغيِّر للكلام لأن قول القائل: لِفلان علي ألف درهم فالألف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره. وإذا قال: إلا خمسمائة كان تغييراً لبعضه. ألا ترى أن التعليق بالشرط والاستثناء لو صحّ كل واحد منهما متراخياً كان ناسخاً ولكنه إذا اتصل منع بعض التكلم لا أن رفع بعد الوجود فكان بياناً فسُمِّي «بيان تغيير».

(سُمي) أي التعليق بياناً، وهو جواب لمّا، وإنما قال: والكلام كان يحتمله لأنه لا بد لصحة البيان من أن يكون اللفظ المبين محتملاً له بوجه ليكون البيان إظهاراً لذلك المحتمِل فإن لم يحتمل لا يكون بياناً له بل يكون ابتداء كلام.

قوله: (وكذلك الاستثناء) أي وكالتعليق بالشرط الاستثناء في اشتماله على وَصْفي البيان والتغيير (ألف درهم اسم علم لذلك العدَد) أي العدد الذي هو مدلول الألف وهو عشر مائتين فإن اسم العدد كثلاثة وعشرة ومائة ونحوها علم جنس كأسامة للأسد. والاسم العلم لا يحتمل غيره. أو هو بمنزلة العَلم من حيث أنه لا يجوز إطلاقه على غيره فإن إطلاق اسم العدَد على غيره لا يجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر، ولا بطريق المجاز لانسداد بابه إذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الأعداد معنى إلا نسبة عامة وهي كون كل واحد عدداً والنسبة العامة لا يصلح طريقاً للمجاز. ولا صورة إلا من حيث الجزء والكل وهو لا يصلح طريقاً له أيضاً هاهنا لأن من شرطه أن يكون الجزء مختصاً بالكل ليصح إطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجزء المختص به وهاهنا ما دون الألف مثلاً كما يصلح جزء الألف يصلح جزءاً للألفَيْن ولثلاثة آلاف وغيرهما وهذه الجزئية لا تصلح طريقاً للمجاز أيضاً فثبت أنه لا يحتمل غيره (ألا ترى) توضيح لكون الاستثناء والتعليق تغيراً فإنه لو صح كل واحد من التعليق والاستثناء متراخياً كان ناسخاً لأن قوله: أنت حُر إذا صدر من الأهل في المحل غير معلق بالشرط ثَبت موجبه وهو الحرية. فلو صحَّ إلحاق الشرط به بعد ذلك يرتفع الحكم الثابت بالتعليق فكان نسخاً. وذلك قوله: عليَّ ألف درهم لِفلان إذا لم يقترن به الاستثناء ثبت موجبه وهو وجوب تمام الألف فلو صح إلحاق الاستثناء به بعد تقرُّره كان نسخاً للحكم في بعض الألف كما في التعليق فثبت أن في كل واحد منهما معنى التغيير (لكنه) أي الاستثناء إذا اتصل بالكلام وهو استدراك من قوله كان تغييراً لبعضه منع بعض التكلم أي منع التكلم أن يكون إيجاباً في البعض لا أن رفعه بعد الوجود فإنه لو رُفع لكان نسخاً (فكان) أي الاستثناء بياناً من حيث أنه بيَّن أن البعض هو المراد من الكلام ابتداءً فلذلك سُمي «بيان تغيير» كالتعليق بالشرط، وذكر في «التقويم» أن قوله: إلا مائة ليس

ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط إلا أن الاستثناء يمنع انعقاد التكلم إيجاباً في بعض الجملة أصلاً والتعليق يمنع الانعقاد لأحد الحكمين

بتغيير للألف بل رَد لبعضه فمن حيث قرَّر البقية كان بياناً ومن حيث رفع بعضه كان تغييراً. وما ذُكر في بعض الشُروح إنه سُمي بياناً لأنه يُبين المراد ابتداء والكلام يحتمله لأن إطلاق اسم الكُل على البعض جائز لا يوافق ما ذكره الشيخ أن الألف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره إلا بتأويل مكلَّف، وهو أنه يحتمل البعض ولكن بشرط لحوق الاستثناء به مكان التحاق به بياناً أن المراد محتمله. والصحيح في بيان الاحتمال ما أشار إليه الشيخ في بعض مصنفاته أن الاستثناء بيان لأنه بين أن الإيجاب السابق غير موجب كل الألف كما يقتضيه ظاهر اللفظ ويحتمل أن لا يكون موجباً في الجملة بأن وجد من الصبي أو المجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا وبالاستثناء تبين ذلك سميناه بيان التغيير لا تغييراً محضاً. وذكر صدر الإسلام أبو اليسر رحمه اللّه أن تسمية الاستثناء والتعليق بياناً مجاز فإن الاستثناء في قوله لِفلان علي ألف درهم إلا مائة يبطل الكلام في حق المائة فإن الألف اسم لعشر مائين حقيقة وكذلك الشرط في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق يبطل كونه إيقاعاً ويصيره يميناً إلا أن في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق يبطل أصله فانقلابه يميناً والإبطال لا يكون بياناً حقيقة. الا ترى أن البيان هو الإظهار والألف ظاهر في عشر مائين. وأنت طالق ظاهر في كونه إيقاعاً فلا يتصور إظهارهما حقيقة فلم يكن الاستثناء ولا التعليق إظهاراً حقيقة بل إبطالاً ولكنه بيان مجازاً من حيث أنه يبين أن عليه تسعمائة درهم لا ألف درهم وأنه يحلف ولا يطلق.

قوله: (ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط) فرَّق القاضي الإمام وشمس الأئمة رحمهما اللّه بين الاستثناء والتعليق فجعلا الاستثناء بيان تغيير والتَّعليق بيان تبديل قال شمس الأئمة: التعليق تبديل من حيث أن مقتضى قوله لعبده أنت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وأن يكون علة للحكم بنفسه فبذكر الشرط يتبدل ذلك كله لأنه تبين أنه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط وأنه ليس بإيجاب للعتق بل هو يمين وأن محله الذمة حتى لا يصل إلى العبد إلا بعد خروجه من أن يكون يميناً بوجود الشرط والاستثناء تغيير لمقتضى صيغة الكلام الأول وليس بتبديل إنما التبديل أن يخرج كلامه من أن يكون إخباراً بالواجب أصلاً. فجمع الشيخ بينهما وقال منزلة الاستثناء في التغيير مثل منزلة التعليق فيه لأن كل واحد منهما يمنع انعقاد الكلام عن الإيجاب إلا أن الاستثناء يمنع انعقاده في بعض الجملة أصلاً حتى لا يبقى موجباً لذلك البعض في الحال ولا يحتمل أن يصير موجباً له في ثاني الحال والتعليق يمنع انعقاده لأحد الحكمين وهو الإيجاب في

أصلاً وهو الإيجاب ويبقى الثاني وهو الاحتمال فلذلك كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما فقال

الحال ولا يمنع عن صلاحيته لانعقاده علة في ثاني الحال وهو حال وُجود الشرط. وهو معنى **قوله: (ويبقى الثاني وهو الاحتمال)** أي احتمال صيرورته علة موجبة للحكم **(فلذلك)** أي لكون كل واحد منهما مانعاً من الانعقاد كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل فإن التبديل هو النسخ قال اللّه تعالى: ﴿وإذاَ بَدَّلْنا آيةً مَكَانَ آية﴾ [النحل:١٠١] وإنهما ليسا من النسخ في شيء إذ النسخ رفع بعد الوجود ولم يُوجد ذلك فيهما. وفي التحقيق هذا الاختلاف في العبارة دون المعنى. ثم الفَرق بين الاستثناء والتعليق بالشرط أن تقديم الشرط على الجزاء وتأخيره عنه جائزان وتقديم الاستثناء على المستثنى منه في الإثبات لا يجوز حتى لو قال طَلّقت إلا زينب جميع نسائي أو أعتقت إلا سالماً جميع عبيدي أو قال: إلا زينب جميع نسائي طوالق أو إلا سالماً جميع عبيدي أحرار لا يصح الاستثناء ويُطلق جميع النساء ويعتق جميع العبيد لأن معنى الاستثناء جعل بعض الأشياء مصروفاً عن المعنى الذي دخل فيه سائره فلو جاز تقديمه على المستثنى منه لبطل هذا المعنى. بخلاف الشرط لأن معناه وهو تعليق الجزاء به لا يبطل بالتقديم والتأخير. وبخلاف التقديم في الاستثناء عن النفي حيث يجوز حتى لو قال: ما أعتقت إلا سالماً أحداً من عبيدي أو ما طلقت إلا عائشة أحداً من نسائي يعتق سالم وتُطلق عائشة دون غيرهما لعدم الإخلال بالمعنى فإن حذف المستثنى منه في النفي جائز وكان المستثنى في هذه الصورة منصوباً على الاستثناء لا على البدل لأن البدل لا يكون قبل المبدل.

قوله: (واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما) أي من التعليق والاستثناء وقد تقدم الكلام في التعليق وهذا بيان الاستثناء فيتكلم أولاً في تعريفه وشروطه ثم في تقديره وتحقق معناه، والكلام في تعريفه يتوقف على مقدمة وهي أن الاستثناء في المنقطع حقيقة أم مجاز؟ فذهب بعض الأصوليين إلى أنه حقيقة فيه كما في المتصل فيكون مشتركاً بينهما إما بالإشراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الإنسان وغيره أو بالإشتراك اللفظي كاشتراك العين بين مفهوماته لأن المتصل إخراج وخاصة المنقطع مخالفة من غير إخراج فلا يشتركان فيما يصلح جعل اللفظ له وقد أطلق اللفظ عليهما فكان مشتركاً إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة. وذهب أكثرهم إلى أنه مجاز فيه وليس بحقيقة لأن اللفظ الدال على الشيء لا يدل على خلاف جنس مُسمّاه واللفظ إذا لم يدل على شيء لا يحتاج إلى صارف يصرفه عنه فينبغي أن لا يصح الاستثناء إلا أنه إنما صح بإضمار في المستثنى

أصحابنا: الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلماً بالباقي بعده. وقال الشافعي رحمه الله: إن الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص كما اختلفوا في التعليق على ما سبق. وقد دل على هذا

منه كما في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ المَلائِكَةُ كَلُّهُمْ أجْمَعُونَ إلاَّ إبْلِيس﴾ [الحجر: ٣٠] فإن معناه عند من قال لم يكن إبليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن أُمِر بالسجود إلا إبليس أو في المستثنى كما في قولك: له عليّ مائة إلا ديناراً أي إلا مقدار مائة دينار، أو بتأويل إلا بجعله بمعنى لكن فكان مجازاً والدليل عليه سبق الفهم إلى المتصل من غير قرينة وتوقفه في المنقطع على قرينة ألا ترى أنه مأخوذ من ثنيت عِنان الفرس إذا عطفته وصرفته عند أهل اللغة ولا عطف ولا صرف إلا في المتصل إذ الجملة الأولى في المنقطع باقية على حالها لم تتغيَّر. ولا يُمكن حمل اللفظ على الاشتراك المعنوي كما قالوا لأنه يؤدي إلى جواز استثناء كل شيء بطريق الحقيقة لوُجود الاشتراك في الأشياء معنى بوجه من الوجوه وذلك خلاف كلام العرب. ولا على الاشتراك اللفظي مع إمكان حمله على المجاز في المنقطع لأن الحمل على الأغلب وهو المجاز خصوصاً عند قيام الدلالة أوْلى ولأنه لا يؤدي إلى إبهام المراد لأن المجاز لا يخلو من قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك. ثم حدُّه عند من قال بالاشتراك المعنوي: هو ما دل على مخالفة بإلا غير الصفة أو إحدى أخواتها. واحترز بقوله: غير الصفة عن إلا التي هي صِفة وهي التي كانت تابعة لجمع منكر غير محصور أي لجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سكت عن الاستثناء نحو قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفَسَدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، **وبقوله: (بإلا أو إحدى أخواتها)** عن المخالفة بغيرها مثل قوله: جاءني القوم ولم يجيء زيد لا عمرو وأمثالهما فإنها ليست باستثناء وعند من قال بالاشتراك أو بالمجاز لا يمكن أن يجتمعا في حد واحد لأن أحدهما مخرج من حيث المعنى والآخر ليس بمخرج فتعذَّر جمعهما بحدٍّ واحد لأن كل أمرين فصل أحدهما مفقود في الآخر يستحيل جمعهما في حد واحد. وتمحَّل بعضهم للجَمع على هذا القول فقال: هو المذكور بإلا أو إحدى أخواتها مخرجاً أو غير مخرج. وعلى تقدير التعذر قيل في المنقطع: هو ما دلَ على مخالفة بإلا غير الصفة أو إحدى أخواتها من غير إخراج. وفي المتصل هو إخراج بإلا أو إحدى أخواتها ويقرب منه عبارة عن ابن الحاجب في المتَّصل هو لفظ أخرج به شيء من شيء بإلا وأخواتها. وفي المنقطع: هو لفظ من ألفاظ الاستثناء لم يُرد به إخراج سواء كان من جنس الأول أو من غير جنسه فلو قلت: جاء القوم إلا زيداً وزيد ليس من القوم كان منقطعاً. وذكر الغزالي رحمه الله: هو قَوْل ذو صِيَغ مخصوصة محصُورة دلَّ على أن المذكور به لم يَرد بالقول الأول

....

قال: واحترزنا بقولنا: ذو صيغ محصورة عن قوله: رأيت المؤمنين ولم أر زيداً فإن العرب لا تسميه استثناء وإن أفاد ما يُفيد قولنا إلا زيداً. وقيل: هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة بإلا أو إحدى أخواتها دال على أن مدلوله غير مُراد مما اتّصل به.

أما شروطه فثلاثة: أحدها الاتصال وقد بيّناه.

والثاني: أن يكون المستثنى داخلاً في الكلام لولا الاستثناء كقولك: رأيت القوم إلا زيداً وزيد منهم ورأيت عمراً إلا وجهه فإن لم يكن داخلاً كان الاستثناء منقطعاً ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة لا لصحته.

والشرط الثالث: أن لا يكون مستغرقاً لأنه إذا كان مستغرقاً كان رجوعاً لا استثناء كذا قيل وهذا ليس بصحيح لأن استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل أيضاً مثل أن يقول أوصيت لفلان بثُلث مالي إلا ثلث مالي كان الاستثناء باطلاً. والصحيح أنه إنما لا يجوز لأن الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثناء الكل لا يتوهم بقاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه. وهذا بلا خلاف وإنما الخلاف في الاستثناء المساوي والأكثر نحو قوله: عليَّ عشرة إلا خمسة أو إلا ستة أو تسعة فذهبت العامة إلى جوازهما. وذهبت الحنابلة والقاضي أبو بكر الباقلاني إلى منعهما. وذهب الفرَّاء وابن درستويه(١) إلى المنع في الأكثر خاصّة لأن العرب تستقبح استثناء الأكثر وتستهجن قول القائل رأيت ألفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين وإذا ثبت كراهتهم واستثقالهم ثبت أنه ليس من كلامهم. واحتجت العامة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢]، وهو استثناء الأكثر بدليل قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرِصت بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف:١٠٣] ﴿ولا تَجِد أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ [الأعراف:١٧]، ﴿وَلَكِن أَكْثَرُ النَّاسِ لا يُؤْمِنُونَ﴾ [هود:١٧] و[الرعد:١] و[غافر:٥٩]، فدل على الجواز. وبقوله تعالى: ﴿قُمِ اللَّيْلَ إِلاَّ قَلِيلاً نِصْفَهُ﴾ [المزمل:٢]، ولما جاز استثناء النصف جاز استثناء الأكثر أيضاً لأنه لا فرقَ بينهما في أن كل واحد منهما ليس بأقل. وقولهم: هو مستقبح ممنوع بل استثقال وليس باستقباح. ولئن سلَّمنا فالاستقباح لا يمنع الصحة كقوه: عليّ عشرة إلا تسع سدس ربع درهم فإنه مع كونه في غاية الاستقباح يصح. وأما بيان موجبه فهو أن الاستثناء يمنع التكلم بحكمه أي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلماً بالباقي بعد

---

(١) هو عبد الله بن جعفر بن درستويه بن المزربان الفارسي النشوي، النحوي واللغوي. المتوفي سنة ٣٤٧ هـ، انظر البداية والنهاية ١١/ ٢٣٣.

. . . .

الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الوجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فإن الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدَم الدليل الموجب له لا لأن الغاية تُوجب نفي الحكم فيما وراءها. وعند الشافعي رحمه اللّه موجبه امتناع الحكم في المستثنى لوُجود المعارض كامتناع ثبوت حكم العام فيما خصّ منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص. وأصل الخلاف في التعليق بالشرط وإليه أشار الشيخ بقوله: كما اختلفوا في التعليق بالشرط فإن التعليق عنده لا يخرج الكلام من أن يكون إيقاعاً بل يمتنع وُقوعه لمانِع وهو التَّعليق أو عدم الشرط فكذلك الاستثناء. وعندنا التعليق يخرج الكلام من أن يكون إيقاعاً يمتنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صُورة التكلم بها فكذا الاستثناء فإذا قال: لِفلان عليَّ ألف إلا مائة صار عنده كأنه قال: إلا مائة فإنه ليس عليَّ فلا تلزمه المائة للدليل المعارض لأول كلامه لا لأنه يصير بالاستثناء كأنه لم يتكلم به. وصار عندنا كأنه قال: لفلان عليَّ تسعمائة وإنه لم يتكلم بالألف في حق لزوم المائة. وكأن الغزالي مال إلى هذا القول فإنه ذكر في المستصفى: أن كل واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيِّره عما كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء فيجعله متكلماً بالباقي لا أنه يخرج من كلامه ما دخل فيه فإنه لو دخل فيه لما خرج.

نعم كان يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ فأما رفع ما سبق دخوله في الكلام فمُحال. قال: فإن قيل قوله: اقتُلوا المشركين إلا أهل الذمة وإن لم يكونوا ذميين يتناول الجميع لكن خرَج أهل الذمة بإخراجه بالشرط والاستثناء قلنا: هو كذلك لو اقتصر عليه ولذلك يمتنع الإخراج بالشرط والاستثناء منفصلاً ولو قدر على الإخراج لم يُفرِّق بين المتصل والمنفصل، ولكن إذا لم يقتصر وألحق به ما هو جزء منه وإتمام له غير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقي ودفع دخول البعض ومعنى الدفع أنه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء. فإذا الحقا قبل الوقوف دفعاً. وذكر ابن الحاجب في «شرح المفصل» أن عقلية الاستثناء يعني معقوليته مشكلة لأن في قول الرجل جاءني القوم إلا زيداً إن قلنا زيد غير داخل في القوم لم يستقم لإجماع أهل اللغة في الاستثناء المتصل أنه إخراج ما بعد إلا مما قبلها وإجماعهم مقطوع به في تفاصيل العربية. ولأنا قاطعون إذا قال العَربي له عندي دينار إلا ثمناً ونصف ثمن بأن يحسب المذكور بعد إلا ثم يخرجه من الدينار ثم يقطع بأن القدر بعده هو الباقي. وإن قلنا داخل فيهم فكذلك لأن المتكلم إذا قال جاء القوم وزيد منهم فقد وجب نسبة المجيء إليه لأنه منهم فإذا أخرج بعد ذلك فقد نفى عنه المجيء فيصير مُثبتاً منفياً باعتبار واحد فيؤدي إلى أن لا يكون الاستثناء في كلام إلا وهو كذب من

الأصل مسائلهم فصار عندنا تقدير قول الرجل: لفلان عليّ ألف درهم إلا مائة لفلان عليّ تُسعمائة وعنده إلا مائة فإنها ليست عليّ وبيان ذلك أنه جعل قوله تَعالى: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا﴾ [النور: ٥] فلا تجلدوهم وأقْبَلوا شهادتهم وأولئك هم الصالحون غير فاسقين وكذلك قال في قول النبي عليه السلام: «لا تبيعوا

أحد الطرفين وهو باطل. فإن القرآن مشتمل عليه قال: والصواب الذي يجمع رفع الإشكالين أن يقول: لا يُحكم بالنسبة إلا بعد كمال ذكر المفردات في كلام المتكلم، فإذا قال المتكلم: قام القوم إلا زيداً فهم القيام أولاً بمفرده وفهم القوم بمفرده وأن منهم زيداً وفهم إخراج زيد منهم بقوله: إلا زيداً ثم حكم بنسبة القيام إلى هذا المفرد الذي أخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها على وجه يستقيم وهو أن الإخراج حاصل بالنسبة إلى المفردات وفيه توقية بإجماع النحويين وتوفية بأنك ما نسبت إلا بعد أن أخرجت زيداً فلا يؤدي إلى المناقضة المذكورة فاستقام الأمر في الوجهين جميعاً.

قوله: (وقد دل على هذا الأصل مسائلهم) يعني دل على الاختلاف المذكور أجوبة الفريقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء. قال القاضي الإمام: ولنا ولَهم مسائل تدل على المذهبين. أو دل على أن الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي وأصحابه جوابهم في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعني ما ذكرنا من الأصل ليس بمنقول عن السلف أو عن الشافعي نصاً وإنما يستدل عليه بالمسائل **(وبيان ذلك)** أي بيان أن المسائل تدل على ما ذكرنا أن الشافعي رحمه اللّه جعل قوله تعالى: **﴿إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا﴾**، معارضاً لصدر الكلام فقال: إنه تعالى استثنى التائبين من جملة القاذفين فيكون هذا إثبات حكم على خلاف ما أثبته صدر الكلام بطريق المعارضة وصدر الكلام أمر بالجلد ونهى عن قبول الشهادة وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء نفياً على خلافه ويصير كأنه قال إلا التائبين فإنهم ليسوا بفاسقين وتُقبل شهادتهم ولا يجلدون فيبقى صفة الفسق ورد الشهادة به. وكان ينبغي أن يسقط الجلد بالتوبة أيضاً كرد الشهادة إلا أن رد الشهادة من حُقوق اللّه تعالى فيشترط لسقوط التوبة إليه لا غير فإذا تاب سقط كما إذا تاب عن شرب الخمر ونحوه وحدّ القذف خالص حق العبد أو حق العبد فيه غالب على أصل الشافعي رحمه اللّه حتى يجري فيه التوارث والعفو عنده فيشترط في سقوطه التوبة إلى العبد بعد التوبة إلى اللّه تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة إلى اللّه عزّ وجلّ كالمظالم لا تسقط بمجرد التوبة إلى اللّه تعالى بدون إرضاء أربابها حتى إذا تاب إلى المقذوف واعتذر فعفا عنه المقذوف سقط أيضاً كالقصاص.

قوله: (وكذلك) أي كما جعل الاستثناء معارضاً في هذه الآية جعله معارضاً في

الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» إن معناه بيعوا سواء بسواء فبقي صدر الكلام عاماً في القليل والكثير لأن الاستثناء عارضه في المكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدّى مثل دليل الخصوص في العام وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إلاَّ أنْ يَعْفُونَ أو يعفو الذي بيدِه﴾ [البقرة:٢٣٧] هذا دليل معارِض لبعض الصدَر

هذا الحديث وهو قوله عليه السلام: «ولا تبيعوا الطُّعام بالطعام إلا سواء بسواء». فإن معناه عنده: لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا طعاماً مساوياً بطعام مساوٍ فإن لكم أن تبيعوهما. أو معناه إلا سواء بسواء فإنهما إذا صارا متساويين جاز لكم أن تبيعوهما. أثبت حرمة البيع بصدر الكلام عامة في القليل والكثير أعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين لأن الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوي امتنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخلاً تحت الصدر. ثم المراد من التساوي المساواة في الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة في المكيل خاصة فبقي بيع الحفنة بالحفنة والحفنتين داخلاً في صدر الكلام فيحرم.

وقوله: (**وخصوص دليل المُعارضة لا يتعدى**) جواب سؤال وهو أن الاستثناء وإن عارض الصدر في المكيل على الخصوص بصيغته يحتمل أن يتعدى الحكم عنه بالتعليل فيثبت المعارضة حينئذ في غير المكيل فيثبت الجواز في بيع الحفنة عند التساوي كما يتعدَّى الحكم عن المخصوص إلى غيره بتعليل دليل الخصوص. فقال: خصوص دليل المعارضة يعني الدليل الذي ثبت به المعارضة وهو الاستثناء إذا كان خاصاً لا يزول خصوصه بتعدِّي حكمه إلى غيره لأنه لا يقبل التعليل كما يقبله دليل الخصوص في العام لعدم استقلاله بنفسه في إفادة المعنى بخلاف دليل الخصوص في العام فإنه مستقل بنفسه فيقبل التعليل. ومثل يقرأ بالنصب على المصدر لا بالرفع. وبعضهم قرأه بالرفع وزَعم أن معناه أن دليل المعارضة خاص بصيغته فلا يتعدى إلى غيره ما تناوله إذ لو تعدى لصار عاماً كما أن دليل الخصوص لا يتعدى عن المخصوص نصاً إلا بطريق التعليل لكن الفرق أن دليل المعارضة لا يتعدى ما تناوله بنفسه ولا بالتعليل إذ يلزم منه معارضة التعليل النص وهي باطلة فأما دليل الخصوص فمبين لوجود حد البيان فيه وهو أن يظهر به ابتداء وجود الشيء فكان قابلاً للتعليل. وهذا كله وَهم والمعنى هو الأول. وذلك مثل قوله تعالى: ﴿**إلاَّ أنْ يَعْفُونَ**﴾ أي خصوص الاستثناء وعموم الصدر في هذا الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم الصدر في قوله تعالى: ﴿**إلاَّ أن يَعْفُونَ**﴾ فإنه تعالى أوجب على الأزواج نصف المفروض في الطلاق قبل الدخول في جميع المطلقات بقوله: ﴿وإنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أنْ تَمَسُّوهنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة:٢٣٧]، فيدخل في

وهو في حق من يصح منه العفو فبقي فيما لا معارضة فيه. وقال في رجل قال: لفلان عليّ ألف درهم إلا ثوباً أنه يسقط من الألف قدر قيمته لأن دليل المعارضة يجب العمل به على قدر الإمكان وذلك ممكن في القيمة واحتج في المسألة بالإجماع ودلالته وبالدليل المعقول.

عمومه العاقلة والمجنونة والصغيرة والكبيرة ثم استثنى حالة العفو بقوله عزّ اسمه: ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾ أي إلاّ أن يعفون فيسقط الكل فيثبت المعارضة به في حق الكبيرة العاقلة التي يصح منها العَفو دون المجنونة أو الصغيرة التي لا يصح العفو منهما فكان الاستثناء معارضاً لبعض صدر الكلام لا لجميعه فبقي الصدر فيما لا يعارضه فيه على ما كان ويختص السقوط بالعفو بالعاقلة الكبيرة التي يصح العفو منها. وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾ المطلقات عن أزْوَاجن فلا يطالبنهم بنصف المهر وتقول المرأة ما رآني وما استمتع بي فكيف آخذ منه شيئاً. ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ أي الولي الذي يلي عقد نكاحهن وهو مذهب الشافعي أو الزوج فإن إمساك العقدة وحلها بالطلاق بيده واللام في النكاح بدل الإضافة أي نكاحه أي أو أن يتفضل الزوج بإعطاء الكل صلة لها وإحساناً فيقول قد نسبت إلي بالزوجية فلا يليق بالمروة استرداد شيءٍ من مهرها يعني الواجب شرعاً هو النصف إلا أن تسقط هي الكل أو يعطي هو الكل فإيجاب النصف إنصاف الشريعة وتركها وبذله من أخلاق الطريقة. قال صاحب «الكشاف»: وتسمية الزيادة على الحق عفو باعتبار أن الغالب كان فيهم سوق المهر إليها عند التزوج فإذا كان طلقها استحق أن يطالبها بنصف ما ساق إليها فإذا ترك المطالبة فقد عفا عنها» وقال في رَجل قال: لفلان عليٌ ألف درهم إلا ثوباً أن الاستثناء صحيح ويسقط من الألف قدر قيمة الثوب لأن معناه إلا ثوباً فإنه ليس عليٌ من الألف لأنه ليس بياناً إلا هكذا ثم الدليل المعارض وهو الاستثناء واجب العمل بقدر الإمكان إذ لو لم يعمل به صار لغواً. والأصل في كلام العاقل أن لا يكون كذلك. فإن كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن إثبات المعارضة في عين المستثنى والإمكان هاهنا في أن يجعل نفياً لقدر قيمة الثوب لا لعينه فيجب العمل به كما قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما اللّه في قول الرجل: لفلان عليٌ ألف إلا كُر حنطة أنه يُصرف إلي قيمة الكُر تصحيحاً للاستثناء بقدر الإمكان. قال: ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى كما قُلتم ينبغي أن يلزمه الألف كاملاً لأن مع وجوب الألف عليه نحن نعلم أنه لا كُرّ عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى أصلاً فظهر أن الطريق فيه ما قلنا. هذا بيان المسائل التي يظهر أثر الخلاف فيها على ما ذكر في كتب أصحابنا ولكنهم يُنكرون هذا الأصل ويخرجون هذه المسائل على أصول

أما الإجماع فإن أهل اللغة أجمعوا أن الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات وهذا إجماع على أن للاستثناء حكماً وضع له يُعارض به حكم المستثنى

أخر. فيقولون: رد الشهادة بناء على أن الاستثناء إذا تعقب جملاً معطوفة بعضها على بعض يرجع إلى الجميع عندنا إذا لم يمنع عنه مانع كما إذا تعقبها أو تقدمها شرط. أو بناء على ان قوله تعالى: ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، في معنى التعليل لعدم القبول اي ولا تقبلوا شهادتهم لأنهم فاسقون وبالتوبة ينتفي الفسق فيثبت القبول لزوال المانع على أن الاستثناء معارضة. وكذا بقاء صدر الكلام على العُموم في الحديث متناولاً لحرمة بيع الحفنة بالحفنة ليس بناء على أن الاستثناء فيه بطريق المعارضة بحيث لو لم يجعل معارضاً لا يثبت هذه الحرمة بل لو جعل تكلماً بالباقي يثبت هذه الحرمة أيضاً لأن قوله عليه السلام: «لا تَبيعُوا الطُّعام بالطُّعام» لما تناول القليل والكثير ثم استثنى المساوي من الجميع بقي تكلماً بالباقي وهو القليل والكثير الذي ليس بمساوٍ لبدله وصار كانه قال: لا تبيعوا الطعام القليل بالطعام ولا الكثير بما ليس بمساوٍ له. وكذا صحة الاستثناء في قوله علي ألف إلا ثوباً ليست مبنية على الاستثناء معارضة أيضاً بل هي مبنية على أن الاستثناء المتصل حقيقة والاستثناء المنقطع مجاز. فمهما أمكن حمل الاستثناء على الحقيقة وجب حمله عليها إذ الأصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم أنه لا بد في الاستثناء المتصل في المجانسة فوجب صرف الاستثناء إلى القيمة لتثبت المجانسة ويتحقق الاستخراج كما هو حقيقته الا ترى أنه لا يُمكن جعله معارضة إلا بهذا الطريق إذ لا بدَّ لها من اتحاد المحل أيضاً وإذا وجب رد الثوب إلى القيمة تصحيحاً للاستثناء لا ضرورة إلى جعله معارضة بل يجعل عبارة عما وراء المستثنى فيثبت بما ذكرنا أن هذه المسائل لا تدل على كون الاستثناء معارضة. ويؤيده ما ذكر في «الميزان» أن بعض مشايخنا قالوا: الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعي رحمه الله بطريق المعارضة ولا نصّ فيه عن الشافعي ولكنهم استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن الصحيح أنه لا خلاف بين أهل الديانة أنه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لأنه خلاف إجماع أهل اللغة فإنهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به وقالوا أيضاً: الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا والمعارضة قد تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام وهو غير استخراج بعض الكلام والتكلم. قال: وإنما حمل هؤلاء على جعل هذه المسألة مختلفة إشكالات يتراءى أنه من باب المعارضة وليس كذلك.

قوله: (إن أهل اللغة أجمعوا على أن الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات) فلو لم يكن له مُوجب على خلاف الأول لما جعلوه كذلك فثبت أن الاستثناء حكماً على ضد

منه. وأما الثاني فلأن كلمة التوحيد «لا إله إلا اللّه» وهي كلمة وُضعت للتوحيد ومعناه النفي والإثبات فلو كان تكلماً بالباقي لكان نفياً لغيره لا إثباتاً له فصح لما كانت كلمة التوحيد أن معناها إلا اللّه فإنه إله. وكذلك لا عالم إلا زيد فإنه عالم. وأما الثالث فإنا نجد الاستثناء لا يَرفع التكلم بقدره مِنْ صدر الكلام وإذا بقي التكلُّم صيغة بقي بحكمه فلا سَبيل إلى رفع التكلم بل يجب المعارضة بحكمه فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ. فأما انعدام التكلم مع وُجوده مما

موجب أصل الكلام يعارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه. أو الراء بالفتح أي يعارَض بذلك الحكم حكم المستثنى منه إلا أنه لم يذكر اختصاراً لدلالة الصَّدر عليه. وقد نص عليه في بعض المواضع قال اللّه تعالى: ﴿فسَجَدُوا إلاَّ إبليس لم يكن من السّاجدين﴾ [الأعراف:١١] وفي موضع: ﴿إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين﴾ [الحجر:٣١] ﴿لننجينه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين﴾ [العنكبوت:٣٢]، ولهذا اتفق الفقهاء على أنه لو قال: لفلان علي عشرة دراهم إلا ثلاثة إلا درهمين يلزمه تسعة لأن الاستثناء الأول من الإثبات فكان نفياً الاستثناء الثاني من النفي فكان إثباتاً.

وأما الثاني وهو التمسك بدلالة الإجماع فهو أن كلمة الشهادة وهي كلمة لا إله إلا اللّه كلمة توحيد بالإجماع وهي مشتملة على النفي والإثبات فقوله: لا إله نفي للألوهية عن غير اللّه وقوله إلا اللّه إثبات الألوهية للّه عزّ وجلّ وبهاتين الصفتين صارت كلمة الشهادة والتوحيد وعلى ما ذكرتم لا تبقى كلمة التوحيد لأن الاستثناء إذا جُعل داخلاً على التكلم ليمنع البعض صار كأنه لم يتكلم بالإثبات وإنما تكلم بالنفي على الإطلاق أي بنفي الألوهية عن غير اللّه لا بإثبات الألوهية له عزّ وجلّ وذلك لا يكون توحيداً. ولا يعني به نفي ما هو ثابت أو إثبات ما لم يكن لأن غير اللّه لم يكن إلهاً ولا يكون والله تعالى إله أزلاً وأبداً وإنما يعني بالنفي التبرؤ عن غير اللّه وبالإثبات الإقرار بالوحدانية له تعالى. فتبين بما ذكرنا أن معنى التوحيد إنما يتحقق في هذه الكلمة إذا جعل معناه إلا اللّه فإنه إله. وكذلك: لا عالم إلا زيد أي ومثل التقدير المذكور في كلمة التوحيد التقدير في قوله لا عالم إلا زيد لأن معناه فإنه عالم. إذ المقصود من هذا الكلام مدح زيد بأنه عديم النظير في العلم ولا يتحقق هذا المقصود إلا بهذا التقدير ولو جعل تكلماً بالباقي لا يحصل هذا الغرض أصلاً لأن نفي العلم عن غيره يصير مقصوداً حينئذ لا إثبات العلم له.

وأما الثالث وهو الدليل فهو أن الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لأن الكلام بعدما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود حقيقة وإذا نفى التكلم صيغة

لا يعقل واحتج أصحابنا رحمهم الله بالنص والإجماع والدّليل والمعقول أيضاً. أما النص فقوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامَاً﴾ [العنكبوت: ١٤]، وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب يكون لا في الأخبار فبقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع بمانع.

نفي بحكمه إذا لم يمنع عنه مانع لأن بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرفنا أنه لا سبيل إلى القول بارتفاع التكلم بالاستثناء لأنه يؤدي إلى إنكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر المستثنى مع قيام التكلم حقيقة وامتناع الحكم لمانع مع بقاء التكلم سائغ. كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه يمتنع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فأما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير معقول ولا نظير له. ثم المعارضة قد تقع بجنس الأول وبخلاف جنسه كما في المعارضات بين الحجج كلها وإنما الشرط لصحة المعارضة أن يكون بين المتعارضين تدافع وقد وجد فإن صدر الكلام للإيجاب والاستثناء للنفي أو على العكس فيتدافع الحكم في قدر المعارضة فإن كان من جنس الأول بطل بقدر المعارضة بلا اعتبار معنى وإن كان من خلاف جنسه احتيج إلى اعتبار المعنى كما يقولون: إن عقد الارتهان عقد استيفاء للدّين فإن كان الرهن من جنس الدين يصير عين الرهن مستوفى بالدين عند حلول الأجل وإن كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى إذا هلك أو بيع بالدين على أصلي كذا في «الأسرار».

قوله: (واحتج أصحابنا بالنص والإجماع و الدليل المعقول أيضاً) فقوله أيضاً راجع إلى الإجماع والدليل المعقول لا إلى النص فإن الخصم لم يتمسّك به. أو معناه أن أصحابنا احتجوا بحجج ثلاث كما أنه تمسّك بشبه ثلاث. أما النص فقوله تعالى: ﴿**فَلَبِثَ فيهم ألفَ سَنةٍ إلاّ خَمْسِينَ عَاماً**﴾، إنه تعالى استثنى الخمسين عن الألف في الإخبار عن لبث نوح في قومه قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الإخبار ولاختص بالإيجاب كدليل الخصوص. وذلك لأن صحة الخبر بناء على وجود المخبر به في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة إنما يتحقق في الحال لا في الزمان الماضي.

وكذا في الإخبار عن أمر في المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة أيضاً لأنه ليس بموجود فثبت أن جعله معارضاً لا يستقيم في الإخبار لأن التكلم لما بقي بحكمه لا

وأما الإجماع فقد قال أهل اللغة قاطبة: إن الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا. وإذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما فقلنا إنه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه وإثبات ونفي بإشارته على ما نبين إن شاء اللّه تعالى. وأما الدليل المعقول فوجوه:

أحدها أن يمنع الحكم بطريق المعارضة استوى فيه البَعْض والكل

يقبل الامتناع بمانع بخلاف الإيجاب لأنه إثبات في الحال فإذا عارضه مانع يحتمل أن لا يثبت. ألا ترى أنه لو ثبت حكم الألف بجملته في قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافياً لما أثبته أولاً فلزم الكذب في أحد الأمرين إما الأول أو الثاني تعالى اللّه عن ذلك. ولزم أيضاً إطلاق اسم الألف على ما دونه واسم الألف لا ينطلق على ما دونه بوجه. وقوله فبقاء التكلم بحُكمه في الخبر لا يقبل الامتناع لمانعٍ جواب عن قوله فامتناع الحكم مع قِيام التكلم سائغ.

وأما الإجماع فهو أن أهل اللغة قاطبة أي جميعاً قالوا: إن الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا كما قالوا: الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي **(وإذا ثبت الوجهان)** أي ما قالوا أنه استخراج وتكلم بالباقي وإنه إثبات ونفي وجب الجمع بينهما لأنه هو الأصل فقلنا: إنه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه أي بحقيقته وإثبات ونفي بإشارته لأن الإثبات والنفي غير مذكورين في المستثنى قصداً لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لأن حكم الإثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فإذا لم يبق بعده ظهر النفي لعدم علة الإثبات فسمّي نفياً مجازاً. ومعنى الاستخراج أنه يستخرج به بعض نصّ الكلام عن أن يكون موجباً ويجعل الكلام عبارة عمّا وراء المستثنى لا أنه يستخرج به بعض حكم الجملة بعد ثُبوت الكلام. وهذا لأن الاستثناء بيان بالاتفاق وإنما يكون بياناً إذا جعل المستثنى غير ثابت من الأصل كالتخصيص لما كان بياناً لم يكن المخصوص ثابتاً من الأصل إلا أن الاستثناء تعرّض للكلام فيتبين به أن بعضه غير ثابت والتخصيص تعرف للحُكم بنصّ آخر بخلافه.

قوله: (أحدها) أي أحد وُجوه المعقول أن ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فإن نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولم يستو البعض والكل ها هنا فإن الاستثناء المستغرق باطل كما ذكرنا فعرفنا أنه ليس بمعارضة وتصرف في الحكم بل هو تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى. ألا ترى أنه لو تصور بعد الاستثناء بقاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه صحّ الاستثناء وإن لم يبق من الحكم شيء

كالنسخ. والثاني أن دليل المعارض ما يستقل بنفسه مثل الخصوص والاستثناء قط لا يستقل بنفسه وإنما يتم بما قبله فلم يصلح معارضاً. لكنه لما كان لا يجوز الحكم ببعض الجملة حتى يتم كما لا يجوز ببعض الكلمة حتى ينتهي احتمل وقف أول الكلام على آخره حتى يتبين بآخره المراد بأوله وهذا الإبطال مَذهب الخصم. والثالث لتصحيح ما قلنا. وبيان ذلك أن وجود التكلُّم ولا

بأن قال عبيدي أحرار إلا سالماً وبزيعاً وفرقداً وليس له عبد سواهم أو قال نسائي طوالق إلا زينب وعمرة وفاطمة وليس له امرأة غيرهن فإن الاستثناء يصح لو كان تصرفاً في الحكم بطريق المعارضة لم يصح لأنه يصير استثناء الكل من الكل. ولا يلزم على ما ذكرنا دليل الخصوص فإنه يعمل بطريق المعارضة ثم لم يستو البعض والكل فيه حتى جاز تخصيص البعض ولم يجز تخصيص الكل لأنه إنما يعمل بطريق المعارضة باعتبار سنة النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى جاز نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه بيان باعتبار شبه الاستثناء ولا يستقيم أن يكون بياناً بعد تخصيص الكل فلذلك امتنع تخصيصه.

والثاني أي من وجوه المعقول أن دليل المعارضة ما يستقل بنفسه أي يستبد في إفادة المعنى ولا يفتقر إلى شيء آخر مثل دليل الخصوص لأنه إذا لم يستقل لا يصلح دافعاً للحكم الثابت بالكلام المستقل. والاستثناء قط لا يستقل بنفسه يعني على المذهبين بمنزلة الغاية لافتقاره في إفادة المعنى بأول الكلام. أما عندنا فلأن قوله: إلا مائة لا تفيد شيئاً بدونه. وأما عند الشافعي فلأنه لو قال ابتداء: إلا مائة فإنها ليست على ما يكون مفيد أيضاً وإذا كان كذلك لا يصلح أن يكون معارضاً لفوات شرط المعارضة وهو تساوي المتعارضين في ذاتيهما في القوة بخلاف دليل الخصوص فإنه لاستقلاله بنفسه يصلح أن يكون معارضاً. وعبارة بعض المشايخ أن الاستثناء لا يقوم بنفسه وإنما يقوم بصدر الكلام فكان تبعاً لغيره والتبع لا يعارض الأصل بالإجماع. وقوله: (ولكنه) أي الاستثناء جواب عما يقال لما كان غير مستقل بنفسه ولم يصلح معارضاً ينبغي أن لا يكون له تأثير في الكلام بل يثبت موجب أول الكلام قبل التكلم به ولا يتوقف عليه. فقال: لما لم يكن مستقلاً بنفسه وكان قائماً بالأول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة قبل تمامها لا يجوز لأن الكلام يتم بآخره وبه يتبيَّن مقصود المتكلم كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة قبل تمامها احتمل الكلام التوقف على آخره ليتبيَّن المراد بأوله خصوصاً إذا احتمل التغير بآخره كالتعليق بالشرط. وقوله احتمل مسند إلى الضمير الراجع إلى الكلام معنى. فإن الجملة في قوله: ببعض الجملة في تأويل الكلام. والكلام في قوله: وقف أول الكلام من قبيل إقامة المظهر مقام المضمر أي لما لم يجز الحكم ببعض الكلام حتى يتم احتمل

حكم له أصلاً ولا انعقاد له بحكمه أصلاً سائغ مثل الامتناع بالمعارض بالإجماع مثل طلاق الصبي وإعتاقه. وإنما الشأن في الترجيح وبيانه أن الاستثناء متى جعل معارضاً في الحكم بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقي من الحكم إلا بعضه وذلك لا يصلح حكماً لكل التكلم بصدره. ألا ترى أن الألف اسم علم له لا يَقع على غيره ولا يحتمله لا يجوز أن يسمى التسعمائة ألفاً بخلاف دليل الخصوص لأنه إذا عارض العموم في بعض بقي الحكم المطلوب وراء دليل

الكلام وَقف أوله على آخِره (وهذا) أي ما ذكرنا من الدلائل لإبطال طريقة الخصم وهي ان الاستثناء يعمل بالمعارضة لا لإثبات المدعي.

قوله: (والثالث) أي الوجه الثالث من المعقول التصحيح ما قلنا اي لإثبات المدعي وهو أن الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا (وبيان ذلك) أي هذا الوجه هو أن التكلم بدون ان يكون له حكم أصلاً أو يكون منعقداً لحُكم سائغ أي جائز كما جاز امتناع الحكم بعد الانعقاد لمُعارض. وقوله: (ولا انعقاد له بحكمه أصلاً) تأكيد لقوله ولا حكم له اصلاً. وقوله: (مثل طلاق الصبي وإعتاقه) يتصل بقوله سائغ يعني قد يسقط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة وقد لا ينعقد للحكم اصلاً مثل طلاق الصبي والمجنون وإعتاقهما فإنهما لم ينعقدا للحُكم أصلاً وإذا كان كذلك جاز أن يكون الاستثناء من قبيل الممتنع لمعارض كما قاله الشافعي ومن قبيل ما لا انعقاد له للحُكم أصلاً كما قلنا فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا. (بيانه) أي بيان الترجيح أن الاستثناء متى جعل معارضاً في الحُكم كما قاله الخصم لزم إثبات ما ليس من محتملات اللفظ به وذلك لا يجوز فإنه إذا جعل معارضاً بقي التكلم بحكمه أي مع حكمه. أو منعقداً لحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم إلا بعضه بالاستثناء وذلك البعض الباقي لا يصلح حكماً لكل التكلم بصدر الكلام لأن دلالته على تمام مُسَمّاه بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير مسمّاه أصلاً في بعض المواضع، كأسماء الأعداد فإن اسم الألف مثلاً لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمله أيضاً بطريق المجاز فلا يجوز إطلاقه على تسعمائة أصلاً. ومتى جعل تكلماً بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى غيره وجب لحكمه وهو جائز من غير لزوم فَساد فكان القول به أوْلى. وذكر في كتب بعضِ اصحابنا وأظنه مُصنف الشيخ بهذه العبارَة وهي أن الكلام قد يَسقط حكمه بطَريق المعارضَة وقد لا ينعقد بحكمه فيتأمل أن إلحاق الاستثناء بأيهما أوْلى فنقول ما قلناه أوْلى لأنه عُمل بالحقيقة وما قاله الخصم عمل بالمجاز. وبيانه أن الألف اسم لعدد معلوم لا يحتمل غيره فلو قلنا بأن الحكم بقَدر المستثنى يسقط بطريق

الخصوص ثابتاً بذلك الاسم بعينه صالحاً لأن يثبت به كاسم المشركين إذا خص منه نوع كان الاسم واقعاً على الباقي بلا خلل. ولهذا قلنا: إن العام إذا كان كلمة فرد أو اسم جنس صح الخصوص إلى أن ينتهي بالفرد وإذا كانت صيغة جمع انتهى الخصوص إلى الثلاثة لا غير فلذلك بطل أن يكون معارضاً فجعَل تكلماً بالباقي بحقيقته وصيغته وكان طريقاً في اللغة يَطول مرّة ويقصر أخرى. وجعل الإيجاب والنفي بإشارته بيانه أن الاستثناء بمنزلة الغايَة للمستثنى منه. ألا ترى أن الأول ينتهي به وهذا لأن الاستثناء يدخل على نفي أو إثبات والإثبات

المعارضة مع ان الكلام منعقد في نفسه ولا يُوجب الألف بل يوجب تسعمائة يؤدي إلى العمل بالمجاز فإن تسعمائة غير الألف حقيقة فكان إطلاق اسم الألف عليه إطلاقاً لاسم الكُل على البعض ولو جعلنا الاستثناء مانعاً عن التكلم بقَدْر المستثنى بحكمه كان هذا عملاً بالحقيقة لأنه يصير كانه لم يتكلم بالألف وانه قال: لفلان عليَّ تسعمائة إلا ان قوله: تسعمائة مُختصر من الكلام والألف مع الاستثناء مُطوّل. وهذا التقرير يُشير إلى ان الألف لا يحتمل غيره بطَريق الحقيقة ولكنه يَحتمل بطَريق المجاز. وإليه اشير في «المفتاح» أيضاً فقد ذكر فيه في فصل الاستثناء ان استعمال المتكلّم للعشرة في التسعة مجاز وإلا واحداً قرينة المجاز لكن ما ذكرناه أولاً أَوْلى لأن أسماء الأعداد نُصوص في مدلولاتها غير محتملة لغير مُسمياتها كالأسماء الأعلام على ما مرَّ غير مرة. إذا كان كلمة فرد كمن وما ونحوهما. أو اسم جنس كالرجل ونحوه (**فلذلك**) أي لفساد كون البعض حكماً لكل الكلام بَطل كون الاستثناء معارضاً وقوله: (**فجعل تكلماً بالباقي**) تقريب يعني وإذا لم يكن أن يجعل معارضاً جعل تكلماً بالباقي. (**فكان**) أي التكلم بما يدلُّ على المطلوب طريقاً في اللغة يطول مرَّة وهي ما إذا قرن بالكلام الاستثناء ويقصر أخرى يَعني صار للعدَد الذي هو تِسع مائين مثلاً عبارتان طويلة وهي ألف إلا مائة وقصيرة وهي تِسعمائة. وجَعل الإيجاب والنفي بإشارته أي ثابتاً بإشارته. وفي بَعض النسخ وجعل للإيجاب والنفي أي جعل الاستثناء للإيجاب والنفي بإشارته وهو الأصح. وقد عرَفت أن الثابت بالإشارة وإن كان ثابتاً بنظم الكلام لكنه من قبيل الثابت بدلالة التزام لا بطريق القصد فكان مجازاً والأول حقيقة لأنه بطريق الوضع.

(**بيانه**) أي بيان أن الإيجاب والنفي ثابتاً بإشارته أن الأول أي مُوجب الكلام الأول ينتهي بالمستثنى والإثبات بالعدم ينتهي والعَدم بالوجود ينتهي لأن كل واحد منهما مُناف للآخَر فيلزم من تحقق أحدهما انتفاء الآخَر ضرورة فإذا قال الرجل: جاءني القوم إلا زيداً كان الصدر إثباتاً للمجيء على وجه العموم فبقوله: إلا زيداً انتهى ذلك الإثبات. إذ

بالعدَم ينتهي. والعدم بالوُجود ينتهي وإذا كان الوُجود غاية للأول أو العدم غاية لم يكن بد من إثبات الغاية لتَناهي الأول وهذا ثابت لُغَة فكان مِثل صَدْر الكلام إلا أَن الأول ثابت قصداً وهذا لا، فكان إشارة ولذلك اختير في التوحيد: لا إله إلا اللّه ليكون الإثبات إشارة والنفي قصداً لأن الأصل في التوحيد تَصديق القَلْب فاختير في البيان الإشارة إليه واللّه أعلم.

لولاه لكان مجاوزاً إلى زيد كما أن بالغاية ينتهي أصل الكلام. وكذا لو قال: ما جَاءني إلا زيد كان الصدر نفياً للمجيء على سَبيل العموم فبقوله إلا زيد ينتهي ذلك النفي إذ لولاه لكان متعدياً إلى زَيد فإذا انتهى مُوجب الكلام الأول بالاستثناء كالليل ينتهي بوُجود النهار وعَكسه كان الاستثناء بمَعنى الغاية. فإذا كان الوُجود غاية للأول أي لموجب أول الكلام إذا كان نفياً أو العدم غاية إذا كان الصَّدر إثباتاً لم يكن بد من إثبات الغاية ليتناهى الأول فكان الاستثناء من النفي إثباتاً ومن الإثبات نفياً لا محالة لكن بحكم أنه غاية لا لأنه مُوجب للنفي أو للإثبات قصداً (وهذا) أي كونه نفياً أو إثباتاً بالطريق الذي قلنا ثابت لغةً أي ثابت بدلالة اللغة (فكان مِثْل صدر الكلام) أي فكان الاستثناء في دلالته على النفي والإثبات مثل صدر الكلام في دلالته على موجبه من حيث أن كل واحد منهما ثابت لغة فلذلك صح إجماعهم على أنه من النفي إثبات ومن الإثبات نفي (إلا أن الأول) أي موجب صدر الكلام ثابت قصداً (وهذا) أي كون الاستثناء نفياً أو إثباتاً ليس بثابت قصداً فكان إشارة أي ثابتاً بإشارة الكلام. قال القاضي الإمام أبو زيد رحمه اللّه: فأما قول أهلِ اللغة الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نَفي فإطلاق على ظاهر الحال مجازاً لا حقيقةً لأنك إذا قلت لفُلان عليَّ الف دِرهم إلا عشرة لم تجب العشرة كما لو بَقيتها ولكن عدَم الوُجوب على المقر ليس بنصٍ نافٍ للوجُوب عليه بل لعدَم دليل الوُجوب وكما قالوا ذلك فقد قالوا: إنه تكلم بالباقي بعد الثنيا فلا بد من الجمع بينهما فيجعل الأول مجازاً وهذا حقيقة.

قوله: (**ولذلكَ اختير في التَّوحيد**) كذا أي ولكون مُوجب صدر الكلام ثابتاً قصداً وكون الاستثناء نفياً أو إثباتاً إشارة اختير في التوحيد «لا إله إلا اللّه» ليكون الإثبات أي الإقرار بالوحدانية بطريق الإشارة ونفي الألوهية عن غير اللّه بطريق القصد بأن يكون الاستثناء غاية للنفي فينتهي المستثنى منه بوُجود تلك الغاية فيتحقق الإثبات إشارة والنفي قصداً. لأن الأصل في التصديق القلب يعني التصديق بالقلب هو الأصل في الإيمان والإقرار باللسان شرط لإجراء الأحكام أو ركن زائد على ما مرَّ بيانه في باب بيان حُسْن المامور به (**فاختير في البيان**) أي في الإقرار الذي ليس بمقصود أصلي الإشارة التي ليست

والاستثناء نوعان: مُتصل ومُنقطع أما المتَّصل فهو الأصل. وتفسيره ما ذكرنا وأما المُنفصل فما لا يصح استخراجه من الأول لأن الصدر لم يتناوله فجُعل مبتدءاً مجازاً قال اللّه تعالى: ﴿فإنهم عَدوٌ لي إلا رب العالمين﴾

بمقصودة. فإن قيل: إن النفي باللسان غَير مقصود أيضاً بل الأصل فيه القلب كالإثبات وقد اختير فيه النفي قصداً فينبغي أن يكون في الإثبات كذلك أيضاً. قلنا إنما اختير النفي قصداً إنكاراً لدعوى الخُصوم فإن بعض الناس ادَّعوا الألوهية لغير اللّه وأشركوا به غيره فاختير النفي باللسان قصداً رَداً لدعواهم ولهذا ابتُدئ بالنفي لأنه أهم. فأما الكل فقد أقروا بالوهية اللّه عز وجل كما أخبر اللّه جل جلاله بقوله: ﴿ولئِن سَألتَهم مَنْ خَلق السموات والأرض ليقُولُن اللّه﴾ [لقمان:٢٥] فيكتفى بالإثبات بالإشارة إليه لعدم النزاع فيه. ثم جعل الاستثناء في كلمة التوحيد غايةً للنفي إنما يستقيم إذا جُعل صدر الكلام نفياً لمطلق الألوهية لكن لو جعل نفياً للألوهية عن غير اللّه لا يصح جعله غاية لأن النفي لا ينتهي بالاستثناء حينئذ بل يبقى على ما كان قبل الاستثناء ويكون على هذا الوجه استثناء مُنقطعاً بمنزلة قوله تعالى إخباراً: ﴿ **فإنهم عدوٌ لي إلا رب العالمين**﴾، فيكون الإثبات قصداً أيضاً. فأما قوله: لا عالمَ إلا زيد فنفي لوصف العلم عاماً وقوله: إلا زيد توقيت له بمنزلة الغاية. ومقتضى التوقيت عَدم الموقت بعد الوقت وعدمه يثبت بضده فلما كان نفي العلم مؤقتاً إلى زيد ينتهي بوجود العلم في زيد فكان النفي عن غيره مقصوداً وإثبات العلم له إشارة. وذلك لأن هذا الكلام رد لزَعم من يزعم أن غير زيد موصوف بالعلم ولا ينكر علم زيد بل يُقر بكونه عالماً فكان نفي العلم هو المقصود لأنه هو المتنازَع فيه فالمتكلِّم بقوله لا عالم إلا زيد نفى العلم عَن غيره قصداً أو إثبات العلم له إشارة. فإن قيل لما جُعل الاستثناء بمنزلة الغاية ينبغي أن ينتهي الحظر في قوله: إن خرجت إلا بإذني بالإذن مرة كما في قوله إلا أن آذن لك أو حتى آذن لك . قلنا: الاستثناء في قوله: إلا بإذني من الخروج الذي هو مصدر كلامه بدلالة حرف الإلصاق أي لا تخرجي خروجاً إلا خروجاً ملصقاً بإذني فيكون جميع الخروجات الموصوفة غاية لا خرجة واحدة منها فلا ينتهي الحظر بالإذن مرة فأما في قوله إلا أن آذَن لك أو حتى آذن لك فالغاية مطلق الإذن إذا وُجد انتهى الحظَر لا محالة.

وفرَّق بعضُهم بأن الاستثناء في قوله: إلا بإذني داخل على الخُروج لا على الحظر والخُروج فعل غير ممتد فلا يصلح الاستثناء غاية له لأن الغاية إنما تدخل فيما يمتد فأما الاستثناء في قوله إلا أن آذن لك فداخل على الحَظر والحَظْر مما يمتد فيصلح غاية له فلذلك ينتهي بالإذن مرة.

[الشعراء: ٧٧] أي لكن رب العالمين وكَذلك ﴿لا يَسْمعون فيها لغواً ولا

قوله: (والاستثناء نوعان) لما فرغ من إقامة الدليل على مدَّعاه شرع في بيان تخريج الفروع وذكر له مقدمة فقال الاستثناء نوعان أي ما أطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان. حقيقة وهو الاستثناء المتصل. وتفسيره ما ذكرنا يعني قوله: الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا. ومَجاز هو المنفصل ويسمًّى منقطعاً **(فجعل مبتدءاً)** أي بمنزلة نص مبتدأ حكمه بخلاف الأول يعمل به بنفسه لا تعلُّق له بأول الكلام إلا من حيث الصور. وقوله: **(مجازاً)** نصب على التمييز. والمراد أن إطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وإن كان اللفظ لا ينقاد له لأن جعل مسند إلى الضمير الراجع إلى المنفصل أي جُعل الاستثناء المنفصل مبتدءاً فكان قوله: **(مجازاً)** تميزاً عن الجملة أي جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فينصرف المجازية إلى كونه مبتدأ من الكلام لا إلى كونه استثناء والمراد هو الباقي دون الأول. وكان من حق الكلام أن يقال: فجُعل مبتدءاً وجعل استثناءً مجازاً. وعبارة شمس الأئمة رحمه اللّه: الاستثناء حقيقة ما بينا وما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع بمعنى لكن أو بمعنى العطف قوله تعالى: ﴿قالَ أفرايتُم ما كُنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون فإنهم عدوٌّ لي إلا رب العالمين﴾ [الشعراء: ٧٧] أي كل ما عبدتموه أنتم وعبده آباؤكم الأقدمون وهم الذين ماتُوا في سالف الدهر فإني أعاديهم وأجتنب عبادتهم وتعظيمهم. إلا رب العالمين فإني أعبدُه وأعظمه كذا في «التيسير».

وذكر في «المطلع» أي ما عبادة من عبد هذه الأصنام إلا عبادة أعداء له لأنهم يعودون على عائدتهم ضداً في الآخرة كما قال تعالى: ﴿سيكفرون بعِبادتهم ويكونون عليهم ضداً﴾ [مريم:٨٢] ولأن المغري على عبادتها الشيطان الذي هو أعدى أعداء الإنسان وإنما قال: عدوٌّ لي ولم يقل: لكم فرضاً للمسألة في نفسِه على معنى أني فكرت في هذا الأمر فرأيت عبادتي لها عبادة للعدو فاجتنبتها وآثرت عبادة من الخير كله منه وأراهم بذلك أنها نصيحة نصح بها نفسه أولاً وبنى عليها تدبير أمره لينظروا فيقولوا ما نصحنا إبراهيم إلا بما نصح به نفسه فيكون أدْعَى إلى القبول وأبعث على الاستماع ولم يكن هذه المثابة لو قال عدوٌّ لكم لأن التعريض يبلغ في التأثير في المنصوح له ما لا يبلغ التصريح لأنه يتأمل فيه فربما قاده التأمل إلى التقبل. والعدوّ يقع على الجمع لأن ضرر العدو وإن كان واحد الكثير.

(إلا رب العالمين) استثناء منقطع كأنه قال: لكن رب العالمين الذي من صفته كيت وكيت فإنه تعالى ليس منهم. قال الزجاج: ويجوز أن يكون القوم عبدوا الأصنام مع

تأثيماً إلا قيلاً سلاماً سلاماً﴾ [الواقعة: ٢٥و٢٦] وقوله: ﴿إلا الذين تابوا﴾ استثناء منقطع لأن التائبين غير داخلين في صدر الكلام فكان معناه إلا أن يتوبوا أو يُحمل الصدر على عُموم الأحوال بدلالة الثنيا. فكأنه قال: وأولئك هم

الله عز وجل فقال: إن جميع من عَبَدتم عَدوٌّ لي إلا رب العالمين لأنهم سوُّوا آلهتهم بالله تعالى فأعلمهم أنه قد تبرأً مما تعبدون إلا الله عز وجل فإنه لم يتبرأ من عبادته. وهذا قول مقاتل. وعلى هذا يكون الاستثناء متصلاً.

قوله: (وكذلك: ﴿لا يَسْمَعون فيها لغواً ولا تأثيماً﴾) أي ومثل قوله تعالى: **﴿فإنهم عدوٌّ لي إلا رب العالمين﴾** قوله عز وجل: **﴿لا يسمَعون فيها لغواً ولا تأثيماً إلا قيلاً سلاماً سلاما﴾**، في أن الاستثناء فيه منقطع أيضاً لأن السلام ليس من جنس اللغو. واللغو ما يلغي من الكلام أي يسقط. والتأثيم ما يُؤثم فيه أي لا يسمعون في الجنة ما يلغى من الكلام ولا ما يُؤثم فيه من الهذيان والتفسيق. **(إلا قيلاً)** أي لكن يسمعون فيها قولاً سلاماً سلاماً هما بدلان من قيلاً. بدليل قوله: لا يسمعون فيها لغواً إلا سلاماً. أو مفعول بهما لقيلاً بمعنى إلا أن يقولوا سلاماً سلاماً. ومعنى التكرير أنهم يَفشون السلام بينهم فيسلمون سلاماً بعد سلام. أو يسلمهم الملائكة سلاماً بعد سلام. ويجوز أن يكون معنى الآية إن كان تسليم بعضهم على بعض أو تسليم الملائكة عليهم لغواً فلا يسمعون لغواً إلا ذلك فهو من قبيل قوله:

ولا عَيْبَ فيهم غَير أن سُيوفَهم بهنَّ فُلول من قِراع الكتائِب

أو لأن معنى السلام هو الدُّعاء بالسلامة ودار السلام هي دار السلامة عن الآفات وأهلها عن الدعاء بالسلامة أغنياء فكان ظاهره من باب اللغو وفضول الحديث لولا ما فيه من فائدة الإكرام والتبجيل لأهلها كذا في «الكشاف» و«المطلع».

قوله: (وقوله تعالى: ﴿إلا الذين تابوا﴾ استثناء منقطع) ذهب بعض مشايخنا منهم القاضي الإمام أبو زيد رحمهم الله إلى أن هذا استثناء منقطع وتقريره من وَجْهين. أحدهما وهو المذكور في الكتاب أن التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله تعالى: ﴿وأولئك هم الفاسِقُون﴾ [النور: ٤]، لأن التائب من قام به التوبة وليس فيه صفة الفسق والفاسق من قام به وصف الفسق ولَيس فيه وصف التوبة فلا يكون التائب فاسقاً فلا يكون داخلاً تحت الصدر لولا الاستثناء فلم يكن الاستثناء حقيقة فكان منقطعاً. والثاني أن حقيقة الاستثناء لبيان أن المستثني لم يدخل تحت الجملة اصلاً ولولا الاستثناء لكان داخلاً كقولك: جاءني القوم إلا زيداً لم يدخل زيد في حكم المجيء أصلاً ولولا الاستثناء

الفاسقون بكل حال إلا حال التوبة. وكذلك قوله تعالى: ﴿إلا أن يَعْفُون﴾ [البقرة:٢٣٧] استثناء حال وكذلك قوله «إلا سَواء بسَواء» استثناء حال

لكان داخلاً والتائبون هم القاذفون فهم الذين كانوا فَسقة فكانوا داخلين في الفاسقين البتَّة وبالتوبة لم يخرجوا من أن يكونوا قاذفين فلا يمكن حمل الاستثناء على الحقيقة فيجعل منقطعاً بمعنى: لكن اي لكن إن تابوا فالله يغفر لهم. وإذا كان كذلك لا يتغير شيء مما ثبت بصدر الكلام من وُجوب الحدود والشهادة ووَصْف الفسق بالاستثناء إلا أن التوبة والفسق مُتنافيان فيتغيّر بها وَصف الفسق لاستحالة بقاء الشيء مع ما يُنافيه لا للاستثناء فأما التوبة فليست بمُنافية لرد الشهادة كالعَبد العَدل الثابت لا تقبل شهادته وكالنساء المنفردات العادلات لا تقبل شهادتهن فلذلك بقي مردود الشهادة كما كان .

وقوله: (فكان معناه إلا أن يتوبوا) يعني لما لم يمكن استخراج التائبين عن صدر الكلام لكونهم داخلين فيه يحمل الاستثناء على التوقيت فكان معناه إلا أن يتوبوا أي حين يتوبوا وإذا حمل على التوقيت لم يكن استثناء حقيقة لأن بالتوقيت يتقرر موجب صَدْر الكلام ولا يخرج منه شيء وفي الاستثناء الحقيقي لا بد من أن يكون المستثنى خارجاً من الصدر أي غير داخل فيه على وجه لولاه لكان داخلاً وذكر في بعض نسخ أصول الفقه للشيخ أن معناه ولكن الذين تابوا وهكذا ذكر الإمام السَّرخسي والقاضي الإمام أبو زيد وهو الأقرب إلى الصواب. وذهب أكثرهم إلى أنه استثناء مُتَّصل لأن الحمل على الحقيقة واجب مهما أمكن فجعلوه استثناء حال بدلالة الثنيا فإنها تقتضي المجانسة وحملوا الصدر على عموم الأحوال أي أضمروا فيه الأحوال فقالوا: التقدير: وأولئك هم الفاسقون في جميع الأحوال أي حال المشافهة والغيبة وحضور القاضي وحضور الناس وغيبتهم وحال الثبات والإصرار على القذف وحال الرجوع والتوبة إلا في حال التوبة. ثم على التقديرين لا تعلق له برد الشهادة لأنه إن جعل استثناء متصلاً يكون استثناء عن الجملة الأخيرة ولا ينصرف إلى ما سبق ذكره لأن في عطف الجُمل بعضها على بعض لا يصرف الاستثناء إلى الجميع عندنا بل يقتصر على الأخيرة لأنه إنما وجب رجوع الاستثناء إلى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت بالرجوع إلى الأخيرة فلا حاجة إلى صرفه إلى غيرها. لأن ما ثبت بالضرورة يتقدَّر بقدْرِها. وإن جعل استثناء منقطعاً فكذلك لأنه حينئذ يكون كلاماً مبتدءاً فيعمل بالمعارضة إن أمكَن ولا معارضة له إلا في وصف الفسق على ما بينا فثبت أنه لا تعلق له برد الشهادة. قال شمس الأئمة رحمه الله: ولئن كان محمولاً على الحقيقة فهو استثناء بَعض الأحوال أي وأولئك هم الفاسقون في جميع الأحوال إلا أن يتوبوا فيكون هذا الاستثناء توقيتاً بحال ما قبل التوبة فلا تَبقى صفة الفِسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب لا لمعارض مانع كما توهمه الخصم.

فيكون الصدر عاماً في الأحوال وذلك لا يصلح إلا في المقدر

قوله: (وكذلك قوله تعالى: ﴿إلا أنْ يعفُون﴾) أي ومثل قوله تعالى: ﴿إلا الذين تابُوا﴾ قوله عز اسمه: ﴿إلا أن يعفُون﴾ فإنه استثناء حال أيضاً إذ لا يمكن استخراج العفو الذي هو حالهن عن نصف المفروض حقيقة لعدم المجانسة فيُحمل الصدر على عموم الأحوال أي لهن نصف ما فرضتم أو عليكم نصف ما فَرضتم في جميع الأحوال أي في حال الطلب والسكوت وحال الكبر والصغر والجنون والإفاقة إلا في حالة العفو إذا كانت العافية من أهله بأن كانت عاقلة بالغة فكان تكلماً بالباقي نظراً إلى عموم الأحوال. وقال القاضي الإمام رحمه الله: هو استثناء مُنقطع لأنه لا يبين أن النصف لم يكن واجباً إذا جاء العفو بل سُقوطه بالعفو بتصرُّف طارئ فكان الاستثناء منقطعاً لا أنه لم يدخل في الصدر بالاستثناء.

قوله: (وكذلك) أي ومثل قوله تعالى: ﴿إلا أن يَعْفُون﴾ قوله عليه السلام: «إلا سَواء بسَواء» في أنه استثناء حال أيضاً لأن حمل الكلام على حقيقته واجب ما أمكن ولا يمكن استخراج المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام على ما يجانس المستثنى منه ليتحقق الاستثناء حقيقة والمستثنى حال وهي المساواة فيحمل الصدر على عموم الأحوال فصار كأنه قيل لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الأحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة إلا في حالة المساواة ولا تتحقق هذه الأحوال إلا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لأن المراد من المساواة هو المساواة في الكيل إذ المشترى في الطعام ليس إلا الكيل بالإجماع وبدليل قوله عليه السلام: «كيلاً بكَيل» وبدليل العرف فإن الطعام لا يباع إلا كيلاً وبدليل الحكم فإن إتلاف ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لفوات المسمى. والمفاضلة والمجازفة مَبنيتان على الكيل أيضاً إذ المراد من المفاضلة رَجحان أحدهما على الآخر كيلاً. والمراد من المجازفة عدم العلم بتساويهما أو بتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت بما ذكرنا أن صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الأحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الخفنة بالخفنة أو الخفنتين. فإن قيل: لا نُسلِّم أن هذا استثناء متصل بل هو استثناء منقطع لاستحالة استخراج المساواة التي هي معنى من العين فيكون معناه لكن إن جعلتموهما سواء بسواء فبيعوا أحدهما بالآخر فيبقى الصدر متناولا للقليل والكثير. وقولكم العمل بالحقيقة أَوْلى مُسلَّم ولكن إذا لم يتضمن العمل بها مجازاً آخر وقد تضمن هنا لأنه لا يمكن حمله على الحقيقة إلا بإضمار الأحوال في صدر الكلام والإضمار من أبواب المجاز ولئن سلَّمنا أن حمله على الحقيقة أَوْلى فلا نُسلم أنه يحتاج فيه إلى إضمار الأحوال في صدر الكلام لأنه يمكن أن يجعل المستثنى الطعام الموصوف بالمساواة أي لا

واتّفق أصحابنا رحمهم الله أن قول الرجل: لِفلان عليَّ ألف درهم إلا ثوباً أن

تبيعوا الطعام بالطعام متساويين كانا أو غير متساويين إلا الطعام المتساوي بالطعام المتساوي فبقي القليل داخلاً في عموم صدر الكلام وهو بَيع الطعام بالطعام غير متساويين. ولئن سلّمنا أنه استثناء حال وأنه يجب إدراج الأحوال في صدر الكلام فلا نُسلم أن الأحوال منحصرة على الثلاث المذكورة بل العلة من أحواله كالمفاضلة والمجازفة أي: لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الأحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة. إلا في حالة المساواة فيبقى القليل داخلاً في الصدر. قلنا: حمل الكلام على الحقيقة واجب فلا يجوز حمله على المُنقطع الذي هو مجاز من غير ضرورة. قولهم حمله على الحقيقة يتضمن مجازاً آخَر قلنا: قد قام الدليل على هذا المجاز وهو الإضمار فوجب العمل به فأما المجاز الذي ذكرتم فلم يقم عليه دليل فترجَّحت الحقيقة عليه. ألا ترى أن استثناء الدينار والكُر من الدراهم جازَ بالاتفاق وأن استثناء الثوب والعَبد جائز منها عند الخصم ولا وَجه لصحته إلا الإضمار أي إلا مقدار مالية كذا فثبت أن حمله على المتَّصل مع الإضمار أَوْلى من حمله على المنقطع. وقولهم هو استثناء عَين لا استثناء حال قلنا: هو استثناء بيع الطعام في هذه الحالة لا استثناء عين. وقولهم: لا نُسلم انحصار الأحوال في الثلاث قلنا: إنما حكمنا بانحصارها في الثلاث لأنه عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام. والطعام إذا ذُكر مقروناً بالبيع أو الشراء يُراد به الحنطة ودقيقها. ويؤيده ما روي في رواية أخرى: «لا تَبيعوا البُر بالبُر إلا سَواء بسَواء». ولهذا قالوا: إذا حَلَف لا يشتري طعاماً أنه لا يحنث بشراء الشعير والفاكهة وإنما يحنث بشراء الحنطة ودقيقها. وكذا لو وكّله بشراء طعام فاشترى فاكهة يصير مشترياً لنفسه. وسوق الطعام عندهم اسم لسوق الحنطة ودقيقها ويُسمى ما يباع فيه غير الحنطة سوق الشعير وسُوق الفواكه وأنه من أبواب اللسان لا من فقْه الشريعة ثم البيع لا يجزي باسم الطعام أو الحنطة فإن الاسم يتناول الحبة الواحدة ولا يبيعها أحد ولو باعها ليم يجز لأنها ليست بمال متقوِّم فعرفنا أن المراد منه ما صار متقوماً. ولا تعرف مالية الطعام إلا بالكيل. فيثبت وصف الكيل بمقتضى النص ويصير كانه قيل: لا تبيعوا الطعام المكيل بالطعام المكيل إلا سَواءً بسَواء. وإذا كان كذلك انحصر الأحوال فيما ذكرنا وهو معنى **قوله: (وذلك)** أي عموم الأحوال لا يستقيم إلا في المقدر وهو الذي يدخل تحت الكيل. يوضحه أنه إنما يدرج في المستثنى منه ما يُناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام فإنك إذا قلت: ليسَ في الدار إلا زيد يدرج في الكلام إنسان لا حيوان ولا شيء فهنا إنما يدرج ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة التي هي بمنزلة الحيوان والشيء في تلك الصورة. وذكر

هذا استثناء مُنقطع لأن استخراجه لا يصح فجعل نفياً مبتدءاً ونفيه لا يؤثر في الألف. وأما إذا استثنى المقدَّر من خِلاف جنسه فقد قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما اللّه هو صحيح. وقال محمد رحمه اللّه ليس بصحيح لما قلنا من

شمس الأئمة رحمه اللّه في أصول الفقه: إن قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» استثناء لبَعض الأحوال أي لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا حالة التساوي في الكيل فيكون توقيتاً للنهي بمنزلة الغاية. وثبت بهذا النص أن حكم الربا الحرمة المؤقتة في المحل دون المطلقة وإنما تتحقق الحرمة المؤقتة في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل. فأما في المحل الذي لا يقبل المساواة لو ثبت إنما تثبت حرمة مطلقة. وذلك ليس من حكم هذا النص فلهذا لا يثبت حكم الرِّبا في القليل وفي المَطعوم الذي لا يكون مكيلاً أصلاً.

قوله: (واتفق أصحابنا) إلى آخره. استثناء الثوب والغنم من الدراهم استثناء منقطع باتفاق من أصحابنا ويجعل إلا فيه بمعنى لكن لمناسبة بينهما من حيث الاستدراك لأن استخراج الثوب من الدراهم غير مُتصوَّر حقيقة لأن الألف لا يتناول الثوب صورة وهو ظاهر. ولا معنى لأن الثوب لا يناسب الدراهم في وصف خاص. فجعل نفياً مبتدءاً لا تعلق له بالدراهم كأنه قال إلا ثوباً فإنه ليس عليّ أو لكن الثوب ليس عليّ **(ونفيه)** أي نفي الثوب لا يؤثر في الألف أي في وجوبه لعدم تعلقه به كما في قَولك: جاءني القوم إلا حماراً لا يؤثر الاستثناء في القوم بوجه لعدم التعلق. الا ترى أنه لو صرَّح بالنفي بأن قال: لكن ليسَ له عليّ ثَوب لا يمنع ذلك عن وُجوب جميع الألف عليه فاللفظ الذي لا يدل على النفي أوْلى أن لا يَمنع لأن الدلالة دون الصريح. وأما إذا استثنى المقدَّر وهو الذي له مقدر في العرف أو الشرع مثل المكيل أو الموزون والعدد المتقارب. من خلاف جنسه أي من مقدر آخر من خلاف جنس المستثنى منه بأن قال: لفلان علي ألف درهم إلا ديناراً أو فلساً أو إلا كُر حنطة فقد قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما اللّه: هو صحيح أي هذا الاستثناء صَحيح وهو الاستحسان وقال محمد رحمه اللّه لا يصح وهو القياس.

والمراد بالصحة وعدَمها كون الاستثناء مؤثراً في المستثنى منه بالمنع وعدم تأثيره فيه لا عدَم صحة التلفظ به لغة كاستثناء الكُل من الكُل فإن التلفظ بالاستثناء المنقطع صحيح لغة بلا خلاف. لما قلنا من الأصل وهو أن استخراجه لا يصح فجعل نفياً مبتدءاً. وبيانه أن الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا وبيانه أن المستثنى لم يدخل تحت الجملة ولا يتصوَّر ذلك إلا فيما يكون المستثنى داخلاً تحت الجملة لولا الاستثناء وخلاف الجنس لا يدخل تحت الصدر فلا يتصوَّر استخراجه وبيان أنه لم يكن داخلاً

الأصل وجعل استثناء منقطعاً فلم ينقص من الألف شيئاً وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما اللّه هو صحيح لأن المقدرات جنس واحد في المعنى لأنها تصلح ثمناً ولكن الصور مختلفة فصح الاستثناء في المعنى وقد قلنا إن الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا معنًى لا صورةً فإذا صح الاستخراج من طريق المعنى بقي في القدر المستثنى تسمية الدراهم بلا مَعنى. وذلك هو معنى حقيقة الاستثناء فلذلك بطل قدره من الأول بخلاف ما ليس بمقدَّر من الأموال لأن المعنى مختلف فلم يصح استخراجه واللّه أعلم.

فيجعل الاستثناء منقطعاً بمعنى لكن أي لكن الدينار أو كُر الحنطة ليس عليَّ فلا يؤثر نفيه في الألف كما في استثناء الثوب والشاة فهذا بيان وجه القياس. **وقوله: (فلم ينقص)** من النقص الذي هو معتدلاً من النقصان أي لم ينقص هذا الاستثناء من الألف شيئاً. وأما وجه الاستحسان فهو أن المقدرات جنس واحد في المعنى باعتبار أنها تصلح ثمناً حتى لو اشترى عبداً بكر موصوف من الحنطة أو بكذا مناً من الدهن أو بكذا عدداً من الجوز جاز البيع ويتعيّن الكر أو الدهن أو الجوز ثمناً. وتجب أيضاً في الذمة بمقابلة ما هو مال وما ليس بمال حالة ومؤجلة. ويجوز استقراضها فصار الجنس واحداً من حيث الثبوت في الذمة ثبوتاً صحيحاً ولكن الصور مختلفة، فإن الدينار غير الدراهم والكُر غيرهما، فلا يمكن أن يجعل استخراجاً باعتبار الصورة وتكلماً بالباقي باعتبار المعنى، فيمتنع الوجوب بقدر الدينار أو الكر من الألف. وقد قلنا: إن الاستثناء تكلم بالباقي معنًى لا صُورة فإن صورة التكلم بالألف قد وُجدت بلا شبهة ولكن من حيث المعنى صار كأنه قال عليَّ تسعمائة في قوله: عليّ ألف إلا مائة.

وإذا كان الاستثناء استخراجاً وتكلماً بالباقي معنى لا صورة صح استثناء الكرّ من الألف لأنه استخراج معنوي أيضاً. وإذا صح استثناؤه بقي المعنى أي معنىٍ صدر الكلام وهو قوله: علي ألف في القَدْر المستثنى وهو الكرُ تسمية الدراهم بلا معنى يعني صار كأنه تكلم بالدراهم من الألف بقَدْر مالية الكر من غير أن يكون لذلك المقدار من الدراهم معنًى كما في الاستثناء من الجنس. **(وذلك)** أي بقاء صَدْر الكلام تسمية بلا معنى في القدر المستثنى هو معنى حقيقة الاستثناء فإن في الاستثناء الحقيقي وهو قوله: عليَّ ألف إلا مائة بقي التكلم بالألف في حق المائة المستثناة تَسمية من حيث الصورة لا من حيث المعنى **(فلذلك)** أي فلان استثناء الكر من الدراهم مثل استثناء بعضها منها معنًى. **(بطل قدرُه)** أي قدر المستثنى من الأول وهو المستثنى منه. بخلاف ما ليسَ بمقدَّر من الأموال مثل الثوب والشاة ونحوهما. **(لأن المعنى)** أي معنى المستثنى والمستثنى منه مختلف

وعلى هذا الأصل قلنا فيمن قال: لفلان عليَّ ألف درهم وديعة: إنه يصح موصولاً لأنه بيان مغيِّر لأن الدراهم تصلَحُ أن تكون عليه حفظاً إلا أنه تغيير للحقيقة فصح موصولاً وكذلك رَجل قال: أسلمت إليَّ عشرة دراهم في كذا لكني لم أقبضها أو أسلفتني أو أقرضتني أو أعطيتني ففي هذا كله يَصدق بشرط الوصل استحساناً لأن حقيقة هذه العبارات للتسليم وقد تحتمل العقد

كاختلاف صورتهما فإن الثوب ليس من جنس الأول وجوباً فإنه لا يجب في الذمة إلا بطريق خاص وهو السلم. فلا يصح استخراجه أي استخراج ما ليس بمقدر من الدراهم لانتفاء المجانسة صورة ومعنى وأما ما اعتبره الشافعي رحمه اللّه من معنى المالية لإثبات المجانسة فذلك معنى عام لا يجوز اعتباره إذ لو اعتبر مثله أدَّى إلى جواز استثناء كل شيء من كل شيء باعتبار معنى الوجود وذلك باطل فكذا هذا. وذكر القاضي الإمام أبو زيد رحمه اللّه الفرق في «الأسرار» بهذه العبارة وهي أنه إذا قال: لفلان علي ألف درهم إلا درهماً فعين الدرهم بمعناها مستخرجة عن الألف فصح الاستثناء حقيقة. وإذا قال: إلا ديناراً أو قفيز حنطة صح الاستثناء عن صفة الوجوب للدراهم فإن الجملة قبل الاستثناء دراهم واجبة والمكيلات والموزونات في حق الوجوب في الذمة جنس واحد يجب في الذمة على الإطلاق من غير تقييد بسبب خاص بالإتلاف والالتزام والمداينات جميعاً. فسقط الوجوب من الدراهم بقدر ما استثني منها من الحنطة فلا يمكن بيان القدر إلا بالمعنى فاعتبر به كما قاله الشافعي. فأما إذا قال إلا ثوباً فالثياب ليست من جنس الدراهم عيناً ولا وجوباً لأنها لا تجب في الذمة إلا سَلماً فلم يمكن أن يجعل استخراجاً لا في حق عين الدراهم ولا وجوبها فبقي ما مضى على ما كان قبل الاستثناء وصار مجازاً بمعنى ولكن ليس له ثوب علي.

قوله: (وعلى هذا الأصل) وهو أن البيان المغير لا يصح إلا موصولاً قلنا: إذا قال: لفلان عليّ أو قبلي ألف درهم وديعة فإنه يصدق إن وصل ولا يصدق إن فصل. وعند الشافعي رحمه اللّه يصدق وإن فصل لأن الألف يُحتمل الغصب والوديعة فكان بمنزلة المشترك أو المجمل فكان قوله وديعة بيان تفسير فيصح موصولاً ومفصولاً كما إذا قال: هي زيوف. وقلنا: قوله وَديعة بيان مغيِّر لا مفسِّر لأن قوله عليّ ألف درهم حقيقة الإقرار بوجوب نفس الألف عليه ولكنه يحتمل الإقرار بوجوب الحفظ عليه مجازاً بطريق حذف المضاف أي على حفظ ألف درهم أو بطريق إطلاق اسم المحَل على الحال. كقولك جَرى النهر وسال الميزاب لأن الدراهم محل الحفظ الواجب بالنقد فكان قوله وديعةً لبيان أن الواجب في ذمته حفظها وإمساكها إلى أن يؤديها إلى صاحبها لا أصل المال وتغييراً لما اقتضاه حقيقة الكلام من وجوب أصل المال ورجوعها عما أقر به.

فصار النقل إلى العَقد بياناً مغيراً. وإذا قال: دفعت إليَّ عشرة دراهم أو نقدتني لكني لم أقبض فكذلك عند محمد لأن النقد والدَّفع بمعنى الإعطاء لغة فيجوز أن يُستعار للعقد أيضاً وقال أبو يوسف رحمه الله لا يُصدق لأنهما اسمان

قوله: (وكذلك) أي ومثل قوله: لفلان عليَّ ألف درهم وَديعة في كونه مبنياً على البيان المغير قوله: أسلمت إليَّ إلى آخره. وقوله: (يصدق بشرط الوصل استحساناً) يوهم أنه لا يصدق في القياس وإن وصل لأن قوله ولكني أو إلا أني لم أقبضها رجوع كما في قوله: دفعت إليَّ إلا أني لم أقبض في قول أبي يوسف رحمه الله. والرجوع لا يصح موصولاً ومفصولاً فيكون قوله استحساناً متعلقاً بيصدق ولكنه ليس بمتعلق به بل هو متعلق بقوله: بشَرط الوصل، يعني اشتراط الوصل للتصديق استحسان والقياس أن لا يشترط الوصل بل يصدق وصل أو فصل فإنه ذكر في «المبسوط» في هذه الألفاظ أن القول قوله إذا وصل لأن أول كلامه إقرار بالعقد وهو القرض والسَّلمَ والوديعة والعطية فكان قوله: لم أقبضها بياناً لا رجوعاً. وإن قال ذلك مفصولاً فالقول قوله أيضاً في القياس لما بيَّنا أنه إقرار بالعقد فكان هذا. وقوله: ابتعت من فلان بيعاً سواء. يوضحه أنه أقر بفعل الغير فإنه أضاف الفعل بهذه الألفاظ إلى المقر له فيكون القول قوله في إنكار القبض الموجب للضمان عليه. وفي الاستحسان لا يُقبل قولُه لأن حقيقة هذه الألاظ تقتضي تسليم المال إليه فإن القرض لا يكون إلا بالقبض وكذا السَّلم والسَلف أخذ عاجل بآجل وكذا الإعطاء فعل لا يتم إلا بالقبض فكان كلامه إقراراً بالقبض على احتمال أن تكون هذه الألفاظ عبارات عن العقد مجازاً. فإن الإسلام كما يطلق على تسليم المال يطلق على عَقد السَلَم يقال: أسلم فلان إلى فلان عشرة في كذا ولم يُسلم إليه رأس المال ويقال: فلان أقرض فلاناً عشرة دراهم ولم يدفع إليه يريدون به العقد وكذا الإيداع والإعطاء فكان قوله لم أقبض بيان تغيير فيصح موصولاً لا مفصولاً. وإذا قال: دفعت إلي عشرة دراهم أو نقدتْني لكني أو إلا أني لم أقبض فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله يعني يصدق فيه واصلاً لا فاصلاً لأن النقد والدفع والإعطاء سواء فيجوز أن يستعار النقد والدفع للعقد كالإعطاء إطلاقاً لاسم المسبب على السبب. ولأن الدفع إليه عبارة عن التسليم إليه والقبض شرط لنفاذ حكم التسليم وتمامه فصار قوله: إلا أني لم أقبض استثناء لبعض ما تكلم به فيصح موصولاً. وقال أبو يوسف رحمه الله لا يصدق أصلاً. لأنهما أي النقد والدفع اسمان مختصان بالتسليم والفعل لأنهما لم يطلقا على غير الفعل أصلاً وليس في الشرع عقد يسمى دفعاً أو نقداً فلا يتناولان العقد حقيقة ولا مجازاً فكان قوله إلا أني لم أقبض أو لكني لم أقبض رجوعاً لا بياناً فلا يقبل موصولاً ولا مفصولاً. **(فأما الإعطاء فهبة)** أي استعمل بمعنى الهبة يقال

مختصان للتسليم والفعل. وأما الإعطاء فهبة فيصلح أن يُستعار للعَقد وإذا أقر بالدراهم قرضاً أو ثمن بيع وقال هي زُيوف صحَّ عندهما موصولاً لأن الدراهم نوعان: جياد وزُيوف إلا أن الجياد غالبة فصار الآخر كالمجاز فصحّ التغيير إليه

عقد الهبة وعقد العطية ولو قال أعطيتك هذا يصير هبة فيصلح أن يستعار للعقد فكان قوله إلا أني لم أقبض فيه بياناً لا رجوعاً. وذكر القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله في «الأسرار» في تقرير هذه المسألة أن الدفع عبارة عن التسليم وقوله: إليَّ عبارة عن الوصول فهما كلمتان تحت كل واحدة منهما ضرب إقرار فإذا استثني أحدهما بعينه لم يصح كما إذا قال لفلان عليَّ درهم ودرهم إلا درهماً. وكذلك نَقدتني عبارة عن فعل نقد يتعدى إليه كقولك ضربتني ولو قال ضربتك إلا أنه لم يصل إليك أو قذفتك إلا أني لم أضف إليك لم يكن استثناء بل كان إبطالاً لأصل ما تكلم به لأن الباقي لا يبقى قذفاً إياه لأن الفعل المتعدّي لا يبقى بدون المتعدى إليه بخلاف الإعطاء لأنه عبارة عن عقد الهبة وكذلك الإسلام عبارة عن عَقد السلَم. والعقد يتعدى إلى الآخَر قبل القبض حتى إذا حلف لا يهب له فوهب ولم يسلم حَنث. وكذلك السلم. وكذلك الإيداع عقد استحفاظ وأنه عقد معه قبل التسليم إليه. ونظيره ما إذا قال: بعتك عبدي بألف إلا أنك لم تَقبله لم يصح لأن البيع لا يكون بيعاً إلا بقبول. ولو قال لامرأته: طلقتك أمس على ألف فلم تقبلي كان القول قول الزوج، لأنه يتم بغير قبول إنما القبول شرط النفاذ.

قوله: **(وإذا أقر بالدراهم قرضاً أو ثمن بيع)** احترز به عما إذا أقر بالدراهم غصباً أو وديعة وقال: هي زيوف فإنه يصدق وَصل أم فصل بلا خلاف لأنه ليس للغصب والوديعة مُوجب في الجياد دون الزيوف ولكن الغاصِب يغصب مايجد والمودع يودع غيره ما يحتاج إلى الحفظ فلم يكن في قوله: هي زيوف تغيير أول كلامه فيصح موصولاً ومفصولاً. وعما إذا أطلق ولم يبين السبب فقال علي درهم زيف فإنه يصدق إذا وصل بالاتفاق عند بعض مشايخنا لأن صفة الجودة إنما تصير مستحقة بمقتضى عقد التجارة عند أبي حنيفة رحمه الله على ما نبين فإذا لم يصرح في كلامه بجهة التجارة لا تصير صفة الجودة مستحقة عليه فيحمل كلامه على جهة يصح ذلك منه. فأما إذا بيَّن جهة القَرض أو البيع وقال: هي زُيوف فهو على الخلاف فنبيّن كل فصل على حدة. فنقول: إذا قال: لِفلان علي ألف درهم من ثمن بيع إلا أنها زيوف يصدق عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله إن وصل ولا يُصدق إن فصل لأن الزيوف من جنس الدراهم حتى حصل بها الاستيفاء في الصرف والسلم. وكذا نقد بلدة أخرى سوى بلدتهما يكون زيف بلدهما فكان قوله: إلا أنها زيوف وقوله: إلا أنها نقد بلد كذا سواء فيكون بياناً من هذا الوجه

موصولاً. وقال أبو حنيفة: لا يقبل وإن وَصل لأن الزيافة عارضة وعَيب فلا يحتمله مُطلق الاسم بل يكون رجوعاً كدَعوى الأجل في الدين ودعوى الخيار في البيع وإذا قال: لِفلان عليّ ألف درهم من ثمن جارية باعنيها لكنني لم

فينبغي أن يصح موصولاً ومفصولاً لأنه يشابه بيان المشترك ويصير كقوله له: عليّ كُرّ حنطة من ثمن بيع أو قرض ثم قال هو رديء يصدق وإن فصل. إلا أن فيه تغييراً لما اقتضاه أول الكلام من حيث العادة لأن بياعات الناس تكون بالجياد دون الزيوف فكانت الدراهم للجياد بمنزلة الحقيقة العرفية وللزيوف بمنزلة المجاز فيصح التغيير إليها موصولاً كقوله: لفلان علي ألف درهم ألا أنها وزن خمسة. وقال أبو حنيفة رحمه الله: لم يُصدَّق في دعوى الزيافة وصل أم فصل ويلزمه الجياد لأن الزيافة اسم لعيب وغش فيها ثبت بعارض صَنعة والبيع موجبه سلامة البدل المستحق به عن العيب فيصير دعوى الزيافة من المشتري دعوى أمر عارض يخالف مُوجب العقد فلا تصح. كما لو ادعى البائع أن المبيع معيب وقد كان المشتري عالماً به لم يقبل قوله في ذلك إذا أنكره المشتري. وهذا لأن دعواه العَيب رُجوع عما أقر به لأن إقراره بالعقد مطلقاً التزام ما هو مقتضى مطلق العقد وهو السلامة عن العيب فبقوله كان معيباً يصير راجعاً والرجوع عن الإقرار لا يصح موصولاً كان أم مفصولاً. وهذا بخلاف قوله: إلا أنه نقد بلد كذا لأن تسمية النقد لا تكون دعوى عيب لأن النقد اسم للرائج بل يكون ذكر تنويع وما للبيع موجب في نوع بعينه من النقود بل يتعين نقد بلدهما عند الإطلاق بحكم العُرف لا بموجب العقد فإذا عين نقداً آخَر لم يعتبر العرف كما في ابتداء الشراء إذا أطلق يلزمه نقد البلد. وإذا سمى نقداً آخر لزمه ما سمى فاما الزيافة فاسم لخلل في النقد أينما كان. بخلاف قوله: عليَّ كُر حنطة إلا أنه رديء لأن الرداءة في الحنطة ذكر نوع لا ذكرْ عيب كالهندي والحَبشي والتركي في العبيد لأن الحنطة تخلق جَيدة ورديئة ووسطاً كما يخلق العبد ذَميماً وحسَناً ووسطاً. والعيب ما يخلو عنه أصل الفطرة التي هي أساس في الأصل. ألا ترى أنه لو قال: بعتك هذه الحنطة وأشار إليها والمشتري كان رآها فوجدها رديئة ولم يكن علمها لم يكن له خيار الرد بالعيب، ولو قال: بعتك بهذه الدراهم وأشار إليها وهي زيوف استحق مثلها جياداً لا زيافة فيها ولو كانت النقود مختلفة وما أشار إليها نقد فوقه نقد آخر استحق مثلها من ذلك، لا مما هو فوقه. فعُلم أن الزيافة عيب فكان بمنزلة ما لو قال: بعتك هذه الجارية وهي مَعيبة فإن المشتري يستحقها غير معيبة. وبخلاف قوله إلا أنها وزن خمسة لأنه استثناء لبعض القدْر وما للبيع موجب في قدر فكان بمنزلة قوله: إلا مائة كذا في «الأسرار» قال الشيخ أبو الفضل الكرماني رحمه الله: فهما نَظَرا إلى العرف فوجدا الزيافة كثيرة الوجود عرفاً واستعمالاً وأبو

أقبضها لم يصدق عند أبي حنيفة إذا كذبه المقر له في قوله لم أقبضها وصدّقه في الجهة. أو كذَّبه في الجهة وادَّعى المال وقالا: إن صدقه في الجهة صدق وإن

حنيفة رحمه اللّه نظر إلى الأصل فقال: الأصل هو السلامة فلا يعرف عنه إلا إذا صار مهجوراً من كل وجه فهذا أقرب إلى الحقيقة وما قالاه أقرب إلى الفقه باعتبار العرف.

وأما إذا قال له عليَّ ألف درهم من قرض إلا أنها زيوف فهو على الخلاف أيضاً في ظاهر الرواية لأن المستقرض مضمون بالمثل فكان هو رثمن البيع سواء والاستقراض متعامل بين الناس كالبيع وذلكَ في الجياد عادةً. وذكر في غير رواية الأصول عن أبي حنيفة رحمه اللّه أن هاهنا يصدق إذا وصل لأن المستقرض إنما يصير مضموناً على المستقرض بالقبض فهو بمنزلة الغصب ولو أقر بألف درهم غصب وقال: هي زيوف كان القول قوله فكذلك هاهنا. إلا أن هاهنا لا يصدق إذا فصل لما فيه من شبه البيع من حيث المعاملة بين الناس بخلاف الغصب كذا في «المبسوط» كدعوى الأجل في الدَّين بأن قال: له عليَّ ألف درهم مؤجل أو علي ألف درهم من ثمن متاع باعنيه وأجَلني إلى كذا لم يقبل قوله في الأجل إذا أنكره الطالب لأن الأصل في الدين الحلول، والأجل إنما يثبت بعارض الشرط فكان ادِّعاء الأجل رجوعاً لا بياناً.

ودعوى الخيار في البيع بأن أقر بدين من ثمن بيع على أنه فيه بالخيار ثلاثة أيام وكذبه صاحبه أو أقر البائع ببيع شيء على أنه بالخيار فيه ثلاثة أيام وكذبه المشتري لم يثبت الخيار لأن مقتضى مطلق البيع اللزوم والخيار يثبت بعارض فمن ادَّعى تغييره باشتراط الخيار لا يُقبل قوله إلا بحجة وكان راجعاً عما أقر به لا مبيّناً.

قوله: (وإذا قال: لِفلان عليَّ ألف درهم) هذه المسألة من المسائل المبنية على بيان التغيير عندهما. وبيانها أنه إذا قال: عليَّ ألف درِهم من ثمن جارية باعنيها إلا أني لم أقبضها لم يصدق عند أبي حنيفة رحمه اللّه إذا كذبه المقر له في قوله: لم أقبضها سواء صدقه في الجهة بان يقول: نعم كان الألف عليه ثمن جارية ولكنه قد قَبضها أو كذبه في الجهة بأن يقول: ما بعتك جارية ولكن الألف الذي عليك من قرض أو غصب أو ادَّعى الألف مطلقاً. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما اللّه: إن صدق المقر له المقر في الجهة بأن قال: الألف من ثمن البيع صدق المقر في قوله: لم أقبضها وصل أم فصل لأن قوله: لفلان عليَّ ألف درهم إقرار بوجوب المال عليه وقوله: من ثمن كذا بيان لسبب الوجوب فإذا صدَّقه المقر له في هذا السبب يثبت بتصادقهما ثم المال بهذا السبب يكون واجباً قبل القبض لأن الثمن يجب بنفس البيع ولا يسقط بغيبة الجارية بإباق ولا غيره وإنما يتأكد بالقبض فصار البائع مُدَّعياً عليه تسليم المعقود عليه وهو مُنكر لذلك فجعلنا قولَ

فصل لأنه إذا صدقه فيها ثبت البيع فيُقبل قول المشتري أنه لم يقبض وعلى المدعي البينة. وإن كذبه فيها صدق إذا وصل لأن هذا بيان مغيِّر من قبل أن الأصل في البيع وجوب المطالبة بالثمن وقد يجب الثمن غير مُطالب بأن يكون المبيع غير مقبوض فصار قوله: غير أني لم أقبضها مغيراً للأصل ولما كان كون

المنكر في إنكار القبض. وإن كذب المقر له المقر في الجهة بان قال: الألف عليه من جهة أخرى سوى البيع صدق المقر في قوله لم أقبضها إذا وصل ولم يصدق إذا فصل لأن قوله لم أقبض تغيير لمقتضى مطلق الكلام لأن مقتضى الكلام الأول أن يكون مطالباً بالمال في الحال ولكن على احتمال أن لا يكون مطالباً به حتى تحضر الجارية فإن الإنسان قد يشتري جارية بالف فتأبق فيبقى الثمن عليه ولا يطالَب به وقد يشتري جارية غائبة ببلدة أخرى فيصح ولا يؤمر بتسليم الثمن حتى تحضر الجارية وقد يكون الألف ثمناً وغير ثمن. فكان قوله: لم أقبض بياناً مغيراً إلى هذا النوع من الاحتمال فيصح موصولاً لا مفصولاً.

ولا يقال: إن جارية لا يشار إليها هالكة وثمن الهالكة لا يكون عليه إلا بعد القبض فيصير إقراراً بالقبض. لأنا نقول إن جارية لا يشار إليها آبقة فزيادة صفة الهلاك لا تثبت إلا بدلالة أخرى ولا دلالة هاهنا سوى أنها غير مشار إليها كذا في «الأسرار» فالحاصل أنهما جعلاه بياناً محضاً إذا صدقه المقر له في الجهة لأن الاتفاق وقع على وجوبه بجهة ولا يجب تسليم الثمن إلا إذا كان المبيع مقبوضاً ولم يوجد الإقرار بالقبض. وإن كذبه في الجهة كان بياناً مغيراً على معنى أن الحكم لا بد له من سبب وقَضية مطلق الإقرار تستدعي أن يكون مطالباً به وباعتبار بيان السبب هو غير مطالب فكان بياناً بمعنى التغيير كذا في إشارات «الأسرار».

ولأبي حنيفة رحمه الله إن هذا أي قوله: لم أقبضها رجوع عما أقر به وليس ببيان فلا يصح موصولاً ولا مفصولاً وبيانه أنه أقر بوجوب ثمن جارية بغير عينها عليه وثمن المبيع الذي لا يعرف أثره أي لا يكون معيناً لا يكون واجباً إلا بعد القبض لأن ما لا يكون معيناً فهو في حكم المستهلك إذ لا طريق إلى التوصل إليه فإنه ما من مبيع يحضره إلا وللمشتري أن يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب إلا بإحضار المعقود عليه فعرفنا أنه في حكم المستهلك وثَمن المبيع المستهلك لا يكون واجباً إلا بعد القبض فكأنه أقر بالقبض ثم رجع عنه، يُوضحه أقرانه بالمال وادّعى لنفسه أجلاً لا إلى غاية معلومة وهو إحضار المبيع ولا طريق للبائع إلى ذلك. ولو ادَّعى أجل شهراً ونحو ذلك لم يصدَّق وصل أم فصل وإذا ادعى أجلاً مؤبداً أولى أن يكون مصدقاً في ذلك كذا في «المبسوط» وذكر القاضي الإمام رحمه الله في «الأسرار» أن المطالبة بالثَمن مُوجب العقد كنفس

المبيع غير مقبوض أحد محتمليه لا من العَوارض كان بياناً مغيراً فصح موصولاً. ولأبي حنيفة رضي الله عنه إن هذا رُجوع وليس ببيان لأن وجوب الثمن مقابلاً بمبيع لا يعرف أثره دلالة قبضه والثابت بالدلالة مثله إذا ثبت بالصريح فإذا رجع لم يصح وهذا فصل يطول شرحه. وعلى هذا الأصل إيداع الصبي الذي يَعقل

الوجوب ولا تتاخر إلا بعارض يعترض على البيع أو يقارنه من تأجيل أو غيبة للمبيع كنفس الملك لا يتاخَّر إلا بعارض نحو شرط الخيار فيصير المقر ببيان ما يتاخر عنه المطالبة وهو قوله: لم أقبضها مدعياً أمراً عارضاً يرفع موجب العقد بعدما لزمه مُوجبه بالإقرار بالبيع فلا يُصدق كما لو ادَّعى الأجل في الثمن وإذا لم يصدَّق وبقي مطالباً بالثمن ولا يَجب المطالبة والجارية غائبة إلا بعد القَبض صار مقراً بالقبض. بخلاف ما إذا قال لفلان علي ألف درهم مِن ثمن هذه الجارية إلا اني لم أقبضها فإنه يُصدَّق وصل أم فصل لأن هذا البيان لا يغير موجب العقد ولا يتاخَّر به عن المطالبة وإنما يتاخر بإنكار الآخَر البيع وامتناعه عن التسليم إليه فأما لو صدقه على البيان فيطالب المشتري بتسليم الثمن أولاً ثم قبض الجارية وهاهنا لو صدقه على ما بقيت مطالبة على المشتري ما لم يحضر الجارية. ولا يَلزم ما إذا قال غصبت من فلان ألف درهم إلا أنها ستوقة فإنه يصدق إذا وصل لأن الغصب كما يرد على الدراهم الجيد يرد على الدراهم الستوقة مُوجبة ضمان المغصوب فكان قوله: إلا أنها ستوقة استثناء لبعض ما كان يلزمه بالإطلاق وهو الحقيقة فخرجت وبقي المجاز لا رُجوعاً عما أقرَّ وكان بمنزلة قوله: إلا مائة. وكذلك قوله: لِفلان عليَّ ألف درهم وديعة مصدق إذا وصل لأنه بين أنه أراد بقوله: علي التزام الحفظ لا العين وكلمة علي كلمة تتناولهما جميعاً بحكم شمول الكلمة لا بحكم الشرع. فما للشرع حكم متعلق بكلمة علي في لزوم قدر بعينه وإنما اللزوم بحكم اللغة ومن حكم اللغة أن المستثنى لا يدخل تحت الجملة فيصير إنكاراً على ما عليه اللغة. فأما فيما نحن فيه فالسلامة عن العيب ووجوب المطالبة بالثمن حكم شرعي ثبت للبيع لا يتغير شرعاً إلا بمعنى عارض وبدون العارض لا يتصور تغيره فلا يكون التغيُّر بدعوى العارض إنكاراً من الأصل بل يكون دعوى.

قوله: (والثابت بالدَّلالة مثل الثابت بالصريح) يعني لما دل قراره بوجوب الثمن بمقابلة جارية بكرة على القبض صار كانه صرَّح بالإقرار بالقبض بأن قال: عليَّ ألف من ثمن جارية قبضتها. فكان قوله بعد ذلك: لم أقبضها رجوعاً لا بياناً فيبطل: فإن قيل إنما يعتبر الدلالة إذا لم يعارضها صريح بخلافها وهاهنا قد صرَّح بآخر كلامه أنه لم يقبض فلا يثبت بالدلالة شيء في مقابلته كالضرورة إذا حج بنية النفل يكون متنفلاً لا مُفترضاً لسقوط الدلالة بمقابلة الصريح على ما مر بيانه. قلنا: إنما تبطل الدلالة بالصريح إذا كانا

قال أبو يوسف من باب الاستثناء لأن إثبات اليد والتسليط نوعان: الاستحفاظ وغيره. فإذا نص على الإيداع كان مُستَثْنى والاستثناء من المتكلم تصرف على نفسه فلا يبطل لعدم الولاية بل لا يثبت إلا الاستحفاظ ثم لا ينفذ الاستحفاظ

في زمان واحد ليتحقق التدافع فيترجح الصريح على الدلالة. فأما إذا كانا في زمانين فلا تدافع فيثبت موجب كل واحد منهما كما إذا حج ضرورة بنية النفل ثم حج في سنة أخرى بمطلق النية يكون مفترضاً في الثانية دلالة وهاهنا ثبت القبض بأول كلامه دلالة ولكن لا يمكن اعتبار الصريح لأنه ليس في وسعه إبطال ما ثبت بالإقرار كما لو صرح بالقبض ثم قال: لم أقبض فيبطل الثاني ضرورة. حتى لو كان في وسعه إبطال الأول ثبت موجب الصريح بأن منع من التقاط الثمار السّاقطة تحت الأشجار ترتفع الإباحة الثابتة دلالة إذ في وسعه رفعها وإبطالها.

قوله: (وعلى هذا الأصل) أي على الاستثناء بنيت مسألة إيداع الصبي. وهو إضافة المصدر إلى أحد المفعولين وحذف الآخر أي إيداع الصبي شيئاً والخلاف فيما إذا أودع مالاً سوى العبد والأمة صبياً عاقلاً محجوراً عليه فاستهلكه لا يضمن عند أبي حنيفة ومحمد ويضمن عند أبي يوسف والشافعي رحمهم الله. فإن هلك بغير صُنعه لا ضمان عليه بالإجماع وإن قصر في الحفظ. وإن كان مأذوناً له في التجارة أو قبل الوديعة بإذن وليه فاستهلكها فهو ضامن بالإجماع. وإن كان الوديعة عبداً أو أمّة فقتله فالدية على عاقلته بالإجماع. وإن كان الصبي غير عاقل فقد ذكر في بعض شروح «الجامع الصغير» أن الخلاف في العاقل وغير العاقل سواء فإن محمداً رحمه الله ذكر المسألة في الوديعة ولم يذكر وقد عَقل. وذكر القاضي الإمام فخر الدين وصدر الإسلام والإمام التمرتاشي في شروح «الجامع الصغير» والإمام الإسبيجاني رحمهم الله في «المبسوط» أن الخلاف فيما إذا كان عاقلاً فإن لم يكن عاقلاً فلا يضمن في قولهم جميعاً. وذكر الشيخ المصنف رحمه الله في «شرح الجامع الصغير» أن الخلاف في الصَّبي الذي يَعقل فأما الذي لا يعقل فيجب أن يضمن بالإجماع لأن تسليطه هَدْر وفعله معتبر. وجه قول أبي يوسف والشافعي رحمهما اللهه أن إيداعه من باب الاستثناء لأن إثبات يد الغير على المال وتسليطه عليه يتنوَّع نَوعين قد يكون للاستحفاظ وقد يكون لغيره من الإباحة والتمليك والتوكيل ونحوها فإذا نصَّ على الإيداع بقوله: احفَظه كان بياناً أنه أراد بالتسليط التمكين للحفظ لا غير وأن غير الاستحفاظ مُستثنى مما تناوله مطلق التسليم لأن الاستثناء يبيّن أن مراد المتكلم ما وراء المستثنى وهاهنا بهذه المثابة فكان استثناء معنى. وفي بعض النسخ كان مستثنياً أي كان المودع بقوله: احفظ مستثنياً لغير الاستحفاظ مما تناوله مُطلق التسلط.

لعدم الولاية فيصير كالمعدوم. وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما اللّه ليس هذا من باب الاستثناء لأن التسليط فعل يوجد من المسلط فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه والفعل مُطلق لا عام والمستثنى من خلاف جنْسه فيصير ذلك من بَاب المعارضة فَلا بدَّ من تصحيحه شرعاً لِيُعارضه ولم يوجَد وصار هذا مِثَل قول الشافعي رحمه اللّه في الاستثناء.

والاستثناء من المتكلم تصرُّف منه على نفسه مقصور عليه غَير متناول لحق الغير لأنه بيان المراد مما تكلم به وفي ولايته ذلك فلا يعتبر لصحته حال المخاطب أو ثبوت ولاية له عليه بل باستثنائه يخرج ما وَراء الاستحفاظ من هذا التسليط ولا يثبت به إلا الاستحفاظ ثم لم يتعدَّ إلى الصبي لعدم ولايته عليه فيسقط ويصير كالمعدوم أيضاً وبعد ما عدم كلا النوعين الاستحفاظ لعدم الولاية وغير الاستحفاظ للاستثناء معنى صار كان التسليط على المال لم يوجد أصلاً وكأنه ألقاه على قارعة الطريق بالاستحفاظ من الصبي فإذا استهلكه كان بعد ضامناً لأنه ضمان فعل لا ضمان عقد فيستوي فيه الصبي والبالغ كما لو استهلكه قبل الإيداع. وكما لو كانت الوَديعة عبداً فقتله الصبي فإنه يضمن. ولا يقال: لما مكن الصبي من المال مع علمه أنه لا يحفظه ويتلفه كان تسليطاً كما لو قرب الشحم إلى الهرة وقال لها: لا تأكلي فإنه يكون تسليطاً على الاستهلاك ويلغو نَهيه. لأنا نقول الاختلاف في صبي يعقل الحفظ لا في صبي لا يعقله ألا ترى أن هذا الصبي لو بلغ أو أجازه الولي صار مودعاً ولو كان الخطاب مع من لا يعقل لكان يلغو ولا يصح بالبلوغ والإجازة. (**وقال أبو حنيفة ومحمَّد رحمهما اللّه: ليس هذا**) أي ليس هذا الإيداع من باب الاستثناء يعني قوله: احفظ ليس باستثناء لغير الاستحفاظ لأن التسليط فعل يوجد من المسلط بنقل اليد إلى الغير لا قول فلا يصبح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه لأن الاستثناء يَجري في الألفاظ لا في الأفعال ولا لفظ هاهنا يستثنى منه شيء على أن هذا الفعل وهو التسليط والدفع مطلق لا عام لأن العموم لا يجري في الأفعال فلا يصح تنويعه إلى نوعين وبناء الاستثناء عليه. ولئن سلَّمنا أنه عام فلا يمكن جعل كلامه استثناء منه حقيقة لأن قوله: احفظ كلام ليس من جنس الفعل ولا بد لحقيقة الاستثناء من المجانسة كذا قيل. وللخَصْم أن يقول على هذا الحرف أنا لا أجعل قوله احفظ مستثنى من الفعل بل اجعل قوله: احفظ دلالة على أنه استثناء غير الاستحفاظ من هذا الفعل معنى وليس في ذلك عدم مجانسة كما ترى. (**فيصير ذلك من باب المعارضة**) أي يصير قوله احفظ معارضاً لفعل التسليط يعني لو جعل احفظ استثناء لجعل استثناء منقطعاً يعمل بطريق المعارضة (**فلا بد من تصحيحه شرعاً لتعارضه**) أي من تصحيح قوله أودعتك هذا الشيء فاحفظه لتعارض ذلك الفعل لأن

. . . .

ما كان بطريق المعارضة يعتمد الصحة شرعاً كدليل الخصوص إنما يكون معارضاً إذا صحّ في نفسه شرعاً ولم يوجد في حق الصبي لأن صحته بكون المخاطب من أهل الالتزام بالعقد وذلك في حق البالغ دون الصبي فيبقى التسليط مطلقاً في حق الصبي. والدليل عليه أن الصبي لو ضيع الوديعة لا يضمن بأن رأى إنساناً يأخذها أو دله على أخذها والبالغ يضمن بمثله فعرفنا أن المعارض صحيح في حق البالغ دون الصبي. ويحتمل أن يكون الواو في قوله والفعل وقوله والمستثنى للحال أي التسليط فعل فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه حقيقة والحال أن هذا الفعل مطلق لا عام وأن المستثنى من خلاف جنس المستثنى منه ولما لم يمكن جعله استثناءً حقيقياً لهذه الموانع يجعل استثناء مُنقطعاً معارضاً للمستثنى منه إن أمكن ولا يصح جعله معارضاً أيضاً لما ذكر فيبقى الفعل تسليطاً مطلقاً فلا يجب الضمان.

(وصارَ هذا) أي كون هذا الاستثناء معارضاً **(مثل قول الشافعي في الاستثناء)** الحقيقي فإنه يجعله معارضاً كما جعلنا الاستثناء المنقطع معارضاً. واحتج محمد رحمه اللّه في الأصل بأنه صبي وقد سَلَّطه على الاستهلاك حين دَفعه إليه. قال شمس الأئمة رحمه اللّه: وفي تفسير التسليط نوعان من الكلام: أحدهما أنه تسليط باعتبار العادة فإن عادة الصبيان إتلاف المال لقلة نظرهم في عواقب الأمور فهو لما مكنه من ذلك مع علمه بحاله يَصير كالآذن له بالإتلاف وبقوله: احفظ لا يخرج من أن يكون آذناً لأنه إنما يخاطب بهذا من لا يحفظ فهو كمقدِّم الشعير بين يدي الحمار، وقوله له: لا تأكل. بخلاف العبد والأمة لأنه ليس من عادة الصبيان القتل لأنهم يهابون القتل ويفرون منه فلا يكون إيداعه تسليطاً على القتل باعتبار عادتهم. وهذا بخلاف الدَّواب فإن من عادتهم إتلاف الدواب ركوباً فيثبت التسليط في الدَّابة بطريق العادَة. والأصح أن يقول: معنى التسليط تحويل يده في المال إليه فإن المالك باعتبار يده كان متمكناً من استهلاكه فإذا حوَّل يده إليه كان ممكّناً له من استهلاكه بالغاً كان المودع أو صبياً إلا أنه بقوله: احفظ قصد أن يكون هذا التحويل مقصوراً على الحفظ. وهذا صحيح في حق البالغ باطل في حق الصبي لأنه التزام بالعقد والصبي ليس من أهله فيبقى التسليط على الاستهلاك بتحويل اليد إليه مطلقاً. فإن قيل: هذا تسليط وتمكين حسّي والمعتبر هو التمكين شرعاً وذلك يكون بالملك ولم يُوجد. قلنا: بالتمكين والتسليط حساً يحصل الرضاء بالإتلاف وذلك كافٍ ثم نَقول المالك تمكَّن بيد حقيقة تفرغت عن الملك وعين ما كان يتمكن به شرعاً نُقلت إلى المودع والنقل في الملك إن لم يوجد ففي اليد المتفرغة عن الملك قد وجد، واليد تقبل

وعلى هذا الأصل قال أصحابنا رحمهم اللّه في كتاب «الشركة» في رجل قال لآخر: بعت منك بألف هذا العبد إلى نصفه: إن البيع يقع على النصف بألف ولو قال: عَلى نصفه يقع على النصف بخمسمائة لأن الاستثناء تكلم بالباقي وإنما دَخل في المبيع لا في الثمن فيصير المبيع نصفاً فيبقى كل الثمن وقوله: على أن لي نصفه، شَرْط معارض لصدر الكلام. فيكون موجبه أن يعارض

الفصل عن الملك كملك الثمرة تقبل الفصل عن ملك الشجرة. وإذا ثبت أن اليد التي كانت للمالك انتقلت إليه يتمكن منه شرعاً. بخلاف العبد والأمة فإن المالك باعتبار يده ما كان متمكناً من قبل الآدمي فتحويل اليد إليه لا يكون تسليطاً على قَتله. ولأن الإيداع من المالك تصرُّف في مِلكه والمملوك في حكم الدم مبق على أصل الحرية فلا يتناوله الإيداع والتسليط ثبت باعتباره. بخلاف ما لو قال: أُقتل عبدي فقتله فإنه لا يضمن لأن ذلك استعمال والاستعمال وراء التسليط فإن بعد الاستعمال إذا لحقه ضمان يرجع على المستعمل وبعد التسليط يسقط حق المسلط في التضمين لرضاه به ولا يثبت لأحد حق الرجوع عليه. ولهذا قلنا في هذا الموضع ان الصبي المستهلك إذا ضمن للمستحق لا يرجع على المودع بخلاف ما لو قال له: اتلفه فذاك استعمال للصبي بالأمر. الا ترى أنه لو كان عبداً صار عاصياً بالاستعمال بأمره؟ وهذا تسليط له بمنزلة قوله: أبحتُ لك أن تأكل هذا الطعام إن شئت. ولو قال ذلك فأكله الصبي لم يضمن ولو جاء مستحق وضمنه لم يرجع على الذي قال له ذلك فهذا مثله كذا في «المبسوط» وغيره.

فإن قيل: لو أودع رجلاً مالاً فأتلفه صبيه ضمن والإيداع عنده إيداع عند من يدخل في عياله. قلنا: لأن القبول من المودع قبول على نفسه وعلى من يَدخل في عياله أيضاً كما يكون من ربِّ الوديعة إيداعاً إياه ومن يدخل في عياله فيصير الصبي على هذا مودعاً بإذن وليه فيصير في حكم البالغ.

قوله: (وعلى هذا الأصل) وهو أن الاستثناء تكلم بالباقي **(إن البيع يقع على النصف)** أي نصف العبد بالألف **(وإنما دخل)** أي الاستثناء في المبيع وهو العبد لا في الثمن وهو الألف لأن الكناية تَنصرف إلى ما هو المقصود في الكلام. والمقصود هاهنا هو المبيع ولأنه ابتدأ في صدر كلامه بذكر المبيع والابتداء يقع بالأهم فكان هو المقصود فينصرف الضمير والاستثناء إليه لا إلى الألف. والكلام المقيد بالاستثناء عبارة عما وراء المستثنى فصار كأنه قال: بعت نصفه بألف درهم.

وقوله: (على أن لي نصفه، شَرْط معارض) يعني صدر الكلام يتناول جميع العبد

هذا الإيجاب الأول فيصير العقد واقعاً للبائع والمشتري فيصير بائعاً من نفسه ومن المشتري. والبيع من نفسه صحيح بحكمه إذا أفاد وفي الدخول فائدة حكم التقسيم فيصير داخلاً ثم خارجاً ليخرج بقسطه من الثمن مِثل من اشترى عَبدين بألف درهم أحدهما ملك المشتري إن الثمن ينقسم عليهما. ألا ترى أن شراء مال المضاربة يصح بمباشرة رب المال؟ وعلى هذا الأصل رجل وكَّل وكيلاً بالخصومة على أن لا يقر عليه أو غير جائز الإقرار بطل هذا الشرط عند أبي يوسف لأن على قوله الإقرار يصير مملوكاً للوكيل لقيامه مقام الموكل لا لأنه من الخصومة حتى لا يختص بمجلس الخصومة فيصير ثابتاً بالوكالة حكماً

وقوله: على أن لي نصفه ليس باستثناء بل هو عامل بطريق المعارضة للأول وهو يصلح معارضاً لأنه كلام مستبد بنفسه وموجبه على خلاف الأول كذا في بعض الشروح فيتبين بالمعارَضة أنه جعل الإيجاب في نصفه للمُخاطب وفي نصفه لنفسه وذلك صحيح منه إذا كان مفيداً. وقد أفاد هاهنا تقسيم الثَمن على المستثنى والمستثنى منه ولو لم يدخل النصف المشروط لنفسه في البيع لصار بيعاً بالحصّة ابتداءً وأنه لا يَجوز ولصار قبول العقد في غير المبيع شرطاً لانعقاد العقد في المبيع. وهو شرط فاسد فيفسد به البيع أيضاً ولا يمكن التقسيم. فعرفنا أن في الدخول فائدة فوجب القول به كما في مسألة شراء مال المضاربة من المضارب. وذكر في بعض الشروح أن في قوله: شرطٌ معارِض إشارة إلى أن كل الشروط ليسَت بمعارضة بل هي مانعة للعلة من العمل كما عُرف. ولكن هذا شرط معارض لأن عمل كلمة على يخالف عمل أن وقد بينا ذلك في مسألة التعليق بالشرط ألا ترى أنه لو قال: بعتك إن كان لي نصفه لا يجوز العقد.

قوله: **(وعلى هذا الأصل)** وهو أن الاستثناء بيان تغيير قلنا: إذا وكل بالخصومة. والمسألة على وجوه.

أحدها: أن يوكله بالخصومة من غير تعرُّض لشيء آخر فيصير وكيلاً بالإنكار بالإجماع وبالإقرار في مجلس الحكم عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما اللّه وفي غير مجلس الحكم أيضاً عند أبي يوسف رحمه اللّه وقد مر بيانه في باب أحكام الحقيقة والمجاز.

والثاني: أن يوكله بالخصومة غير جائز الإقرار عليه أو على أن لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء عند أبي يوسف خلافاً لمحمد رحمهما اللّه. كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع الصغير كما ذكر هاهنا وذكر في «المبسوط» أن الاستثناء يصح في ظاهر الرواية وعن أبي يوسف رحمه اللّه أنه لا يصح لأن من أصله أن صحة الإقرار باعتبار أن الوكيل قام مقام

لا مقصوداً فلا يصح استثناؤه ولا إبطاله بالمعارضة إلا نَقْض الوكالة وقال مُحمد رحمه اللّه استثناؤه جائز وللخَصم أن لا يقبل هذا الوكيل لأن الخصومة تناولت الإقرار عملاً بمجازها على ما عُرف وانقلب المجاز هنا بدلالة الدِّيانة حقيقة وصارت الحقيقة كالمجاز فإذا استثنى الإقرار وقيد التوكيل كان بياناً مغيِّراً فصح

الموكل فيملك ما كان الموكل مالكاً له لا باعتبار أنه من الخصومة والموكِّل يملك الإقرار بنفسه في مجلس القضاء وفي غير مجلس القضاء فكذا الوكيل وإذا كان كذلك يصير الإقرار على الموكل ثابتاً للوكيل حكماً للوكالة لا مقصوداً فلا يصح استثناؤه بقوله: غير جائز الإقرار ولا إبطاله بالمعارضة بقوله: على أن لا يقر علي لأن من شروط صحة الاستثناء ثبوت المستثنى مقصوداً بصدر الكلام ليمكن جعل الكلام بعد الاستثناء تكلماً بالباقي. فإذا ثبت حكماً وتبعاً لا يصح استثناؤه كما لو وكَّله بالبَيع على أن لا يقبض الوكيل الثمن أو لا يسلم المبيع كان الاستثناء باطلاً وكذلك استثناء أطراف الحيوان في البيع لا يجوز لأنها تدخل في العقد تبعاً لا مقصوداً.

وقد نصَّ في «الهداية» أن ما يجوز إيراد العَقد عليه بانفراده يجوز استثناؤه وهذا لأن صحة الإقرار لما ثبت حكماً للوكالة ما دامت الوكالة باقية كان حكمها باقياً لأن الشيء إذا بقي بحكمه ولأن الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت بطريق الحكم (**إلا بنقض الوكالة**) أي لا يملك إبطال إقراره عليه إلا بأن ينقض الوكالة بالعَزل لأنه لما ثبت حكماً للوكالة ينتقض بانتقاضها. وقال محمد رحمه اللّه وهو ظاهر الرواية: استثناؤه جائز وللخصم أن لا يقبل هذا الوكيل لأنه لما جاز استثناء الإقرار لا يمكنه الوصول إلى حقه إلا بإقامة البينة وربما لا يتمكّن من ذلك فلا يفيده مخاصمته فكان له أن لا يقبل. ولجواز الاستثناء وَجهان. أحدهما: إن الخصومة تتناول الإقرار عملاً بمجازها لأن الخصومة لما كانت مهجورة شرعاً صار التوكيل بالخصومة توكيلاً بالجواب مجازاً لأن توكيله إنما يصح شرعاً بما يملكه الموكل بنفسه والذي تيقن بأنه مملوك للموكل الجواب لا الإنكار فإنه إذا عرف المدّعي محقاً لا يملك الإنكار شرعاً وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعاً. فحملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يَبيع أحدهما نصفه مطلقاً ينصرف بيعه إلى نصيبه خاصة لتصحيح عقده وإذا صار توكيلاً بالجواب يدخل فيه الإقرار والإنكار لأن الإقرار جواب تام كالإنكار. ثم هذا المجاز انقلب حقيقة شرعية بدَلالة الديانة فإنها تحمله على الجواب الواجب وتمنعه عن الإنكار عند معرفته المدعي محقاً وصارت الحقيقة وهي الخصومة كالمجاز فلما استثنى الإقرار تبيَّن أنه صرف الكلام من الحقيقة التي هي مُطلق الجواب إلى المجاز وهو الإنكار والخصومة وقيد التوكيل به وتقييد الإطلاق تغيير له بلا شُبهة فكان استثناء الإقرار بياناً مغيّراً فيصح

موصولاً وعلى هذا يجب أن لا يصح مفصولاً إلا أن يعزله أصلاً لأنه عمل بحقيقة اللغة فصح. فلم يكن استثناء في الحقيقة وعلى هذا يصح مفصولاً وهو اختيار الخصَّاف واختلف في استثناء الإنكار والأصح أنه على هذا الاختلاف على الطريق الأول لمحمد رحمه الله.

موصولاً ويجب أن لا يصح مفصولاً إلا أن يعزل الوكيل عن الوكالة فحينئذٍ يسقط الإقرار ببطلان الوكالة. وقوله: (أصلاً) لدفع وَهم من يتوهم أن الإقرار يسقط بعزله عن الإقرار وإن لم يسقط بالاستثناء منفصلاً كمن وكل رجلاً ببيع عبدين لا يصح استثناء أحدهما منفصلاً ويصح عزله عن بيع أحدهما عيناً فقال لا يَسقط الإقرار هاهنا بعزله عنه كما لا يسقط بالاستثناء منفصلاً لأن الإقرار ثبت له حكماً للوكالة فما لم يعزله عن الوكالة لا يَسقط الإقرار. والوجه الثاني أن صحة إقرار الوكيل باعتبار تَرك حقيقة اللفظ إلى نوع من المجاز إذ الإقرار مسالمة وليس بخصومة فهو بقوله غير جائز الإقرار تبيَّن أن مراده حقيقته اللغوية وهي الخُصومة لا مُطلق الجواب الذي هو مجاز بمنزلة بيع أحد الشريكين نصف العبد شائعاً من النصيبين لا ينصرف إلى نصيبه خاصة عند التَّنصيص عليه بخلاف ما إذا أطلق فلم يكن هذا استثناء حقيقةً بل كان بيان تقرير فيصح موصولاً ومفصولاً. والثالث: إن يوكله بالخصومة غير جائز الإنكار عليه. وقد اختلف فيه فقال بعضهم: لا يصح استثناء الإنكار بالاتفاق لأنه يؤدي إلى تعطيل اللفظ فإن فيه إبطال حقيقته ومجازه فإن حقيقته المنازَعة وهي تَحصل بالإنكار ومجازه الجواب وهو يشمل الإقرار والإنكار فباستثناء الإنكار تعذر العمل بهما جميعاً فيبطل. وقال بعضهم: هو على الخلاف أيضاً وهو الأصح لأنه لما صار عبارة عن الجواب والجواب يشمل الإنكار والإقرار جميعاً صح استثناء الإنكار كما يصحّ استثناء الإقرار وينبغي أن يشترط الوصل لأنه تقييد للإطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الأول لمحَمَّد. ولا يَستقيم تخريجه على الطريق الثاني لأنه ليس عملاً بالحقيقة بوجه. وذكر في «المبسوط» ولو استثنى الإنكار فقال غير جائز الإنكار عليّ صح عند محمد خلافاً لأبي يوسف رحمهما الله لأن إنكار الوكيل قد يضر الموكل بأن كان المدعي وديعة أو بضاعة فانكر الوكيل لم يَسمع منه دعوى الرَّد والهلاك بعد صحة الإنكار ويسمع ذلك منه قبل الإنكار فإذا كان إنكاره قد يضر الموكل صح استثناءه الإنكار كما يصح استثناؤه الإقرار. والشرائع أن يقول وكَّلتك بالخُصومة غير جائز الإقرار والإنكارقالوا: لا يصح هذا التوكيل أصلاً وحكي عن القاضي الإمام صَاعِد النيسابوري[1] انه قال يصح

---

(١) هو القاضي صاعد بن محمد بن أحمد بن عبد الله الاستوائي (٣٤٣-٤٣٢هـ). انظر الفوائد البهية ٨٣-٨٤.

....

ويصير الوكيل وكيلاً بالسكوت في مَجلس الحكم حتى يَسمع عليه البينة. والخامس أن يوكله بالخصومة جائز الإقرار عليه يَصير وكيلاً بالخصومة والإقرار جميعاً عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله. ثم التوكيل بالإقرار صحيح ولا يَصير الموكّل مقراً عندنا إليه أشار محمد في باب الوكالة بالصلح. وحكي عن الشيخ الإمام الزاهد أحمد الطواويسي[١] رحمه الله أن معنى التوكيل بالإقرار هو أن يقول للوكيل وكّلتك أن تخاصم وتذب علي فإذا رأيت مذمة تلحقني بالإنكار واستصوبت الإقرار فاقر علي فإني قد أجزتُ لك. كذا في «المعنى» والله أعلم.

---

(١) هو أحمد بن محمد بن حامد أبو بكر الطواويسي الفقيه الحنفي المتوفي سنة ٣٤٤ هـ. الفوائد البهية ص ٣١.

باب بيان الضرورة

قال الشيخ الإمام رضي اللّه عنه وهذا نوع من البَيان يقع بما لم يوضع له وهذا على أربعة أوجه: نوع منه ما هو في حُكم المنطوق ونوع منه ما يُثبت بدلالة حال المتكلم ونوع منه ما يَثبت ضرورة الدفع ونَوع منه ما ثبت بضرورة الكلام.

أما النوع الأول فمثل قول اللّه تعالى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١]، صدر الكلام أوجب الشركة ثم تخصيص الأم بالثلث دل على أن الأب يستحق الباقي فصار بياناً لقدر نصيبه بصدْر الكلام لا بمحض السكوت ونظير ذلك قول علمائنا رحمهم اللّه في المضاربة: إن بيان نَصيب المضارب

باب بيان الضرورة

أي البيان الذي يقع بسَبب الضَّرورة. فكأنه أضاف الحكم إلى سَببه. بما لم يوضع له وهو السكوت (**نوع منه ما هو في حُكم المنطوق**) أي النطق يدل على حكم المسكوت فكان بمنزلة المنطوق. **وقوله**: (**بدلالة حال المتكلم**) مجاز أي بدلالة حال الساكت المشاهد وكأنه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمى نفسه متكلماً (**ضَرورة الدفع**) أي دفع الغرور. كان بياناً بصدر الكلام لا بمحض السكوت يعني لم يحصل هذا البيان بمجرد السكوت عن نصيب الأب بل بدلالة صَدْر الكلام وهو قوله تعالى: ﴿**فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ**﴾، يصير نصيب الأب كالمنصوص عليه عند ذكر نصيب الأم كأنه قيل لأمه الثلث ولأبيه ما بقي.

قوله: (**ونظير ذلك**) أي مثال هذا النوع من المسائل ما إذا بين رب المال نصيب المضارب من الربح ولم يبين نصيب نفسه بأن قال: خُذْ هذا المال مُضاربة على أن لك من الربح نصفه جاز العقد قياساً واستحساناً لأن المضارب هو الذي يستحق بالشرط وإنما الحاجة إلى بيان نصيبه خاصة وقد حَصل. ولو بيَّن نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب

والسكوت عن نصيب رب المال صحيح للاستغناء عن البيان وبيان نصيب رب المال والسكوت عن نصيب المضارب صحيح استحساناً على أنه بيان بالشركة الثابتة بصَدْر الكلام. وعلى هذا حُكم المزارعة أيضاً. وعلى هذا إذا أوصى رجل لفلان وفلان بألف لفلان منها أربع مائة كان بياناً أن الستمائة للباقي. وكذلك إذا أوصى لهما بثلث ماله على أن لفلان منه كذا. وأما النوع الثاني فمثل السكوت من صاحب الشرع ﷺ عند أمر يعاينه عن التغيير يدل على الحقية عليه.

المضارب فقال: خذ هذا المال مضاربة على أن لي نصف الربح، ولم يُسمِّ للمضارب شيئاً جاز العقد استحساناً وفي القياس لا يجوز لأنه لم يبين ما هو المحتاج إليه وهو نصيب المضارب من الربح وإنما ذكر ما لا يحتاج إليه وهو نصيب نفسه لأنه لا يستحق بالشرط وليس من ضرورة اشتراط النصف له اشتراط ما بقي للمضارب فإن ذلكَ مفهوم والمَفهوم ليس بحُجة للاستحقاق ومن الجائز أن يكون مراده اشتراط بعض الربح لعامل آخَر يعمل معه بخلاف ما إذا بيَّن نصيب المضارب خاصة لأنه ذكر ما يحتاج إلى ذكره وهو بيان نصيب من يستحق بالشرط. ووجه الاستحسان أن عقد المضاربة عقد شَركة في الربح والأصل في المال المشترك إنه إذا بيَّن نصيب أحد الشريكين كان ذلك بياناً في حق الآخر أن له ما بقي كما بينا في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾، فهنا لما دفع المال إليه مضاربة كان ذلك تنصيصاً على الشركة بينهما في الربح وهو معنى قوله: بالشركة الثابتة بصدر الكلام فإذا قال: على أن لي نصف الربح صار كأنه قال ولك ما بَقي فصح العقد كما لو صرح بذلك وهذا عَمل بالمنصوص لا بالمفهوم وهو المراد من قوله هو في حكم المنطوق.

قوله: (**وعلى هذا حُكم المزارعَة أيضاً**) يعني إذا لم يُسم نصيب صاحب البذر وسمَّى نَصيب العامل بأن قال: على أن لك ثلث الخارج فهو جائز قياساً واستحساناً لأن من لا بذر من قبله إنما يستحق بالشرط فلا بد من بيان نصيبه ليثبت الاستحقاق له بالشرط. فأما صاحب البذر فيستحق بملكه البذر فلا ينعدم استحقاقه بترك البيان في نصيبه وإن سمَّى نصيب صاحب البذر ولم يَسم ما للآخَر بأن قال: على أن لي ثلثي الخارج وسكت عن نصيب المزارع ففي القياس لا يجوز لأنهم ذكروا ما لا حاجة إلى ذكره وتركوا ما يحتاج إليه لصحة العقد. ومن لا بذر من قبله يستحق بالشروط فبدونه لا يستحق شيئاً. وفي الاستحسان الخارج مشترك بينهما والتنصيص على نصيب أحدهما يكون بياناً أن الباقي للآخَر فكان صاحب البذر قال: على أن لي ثُلثَي الخارج ولك ثلثه. وكذا في «المبسوط».

قوله: (**وأما النوع الثاني**) وهو السكوت الذي يكون بياناً بدلالة حال المتكلم فمثل

ويدل في موضع الحاجة إلى البيان على البيان مثل سُكوت الصحابة رضوان الله عليهم عن تقويم منفعة البَدَن في ولد المغرور وما أشبه ذلك

سكوت صاحب الشرع عند أمر يعاينه من قول أو فعل عن التغيير (**يدل**) خبر مبتدأ محذوف أي هو يدل على الحقيقة مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيما بينهم ومآكل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها فأقرهم عليها ولم يُنكرها عليهم فدل أن جميعها مباح في الشرع إذ لا يجوز من النبي ﷺ أن يقر الناس عل مُنكر محظور فإن الله تعالى وصفه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره: ﴿يَأْمُرُهُم بِالمَعرُوفِ وَيَنهَاهُم عَنِ المُنكَرِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، فكان سكوته بياناً أن ما أقرَّهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر.

وذكر في بعض نسخ أصول الفقه أن النبي ﷺ إذا علم بفعل أو قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادراً على الإنكار فلا يخلو إما أن يكون من الأفعال والأقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها وتحريمها ومن المباشر الإصرار عليها واعتقاد إباحتها أو لا يكون كذلك. فإن كان الأول كسكوته عند رؤيته كافراً يمشي إلى كنيسة عن الإنكار فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهي منسوخاً بالاتفاق. وإن كان الثاني فقد اختلف فيه. قال قوم: إن لم يسبقه تحريم فتقريره دل على الجواز ونفي الحرج وإن سبقه تَحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة إلى أن تقريره لا يدل على الجواز والنسخ متمسكين بأن السكوت وعدم الإنكار محتمل إذ من الجائز أنه عليه السلام سَكت لعلمه بأنه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه إذ ذاك حراماً أو سكت لأنه أنكر عليه مرة فلم ينجع فيه الإنكار وعلم أن إنكاره ثانياً لا يفيد فلم يعاود وأقره على ما كان عليه وإذا كان كذلك لا يصلح دليلاً على الجواز والنسخ.

وحجة الفريق الأول أن سكوته عليه السلام لو لم يدل على الجواز إن لم يسبق تحريم وعلى النسخ إن سبق لزم ارتكاب محرَّم وهو باطل. وذلك لأن الفعل أو القول الصادر لو لم يكن جائزاً لكان التقرير عليه والسكوت عن الإنكار مع القدرة عليه حراماً في حق غير النبي فكيف في حقه مع قوله عليه السلام: «السَّاكت عن الحَق شيطانٌ أخرس» وفيه أيضاً تأخير البيان عن وقت الحاجة لأن السكوت عن الباطل يوهم الجواز أو النسخ وأنه غير جائز بالإجماع إلا عند من يجوِّز تكليف المحال. وقولهم: يحتمل أنه لم يبلغه التحريم فاسد لأن عدم بلوغ التحريم إليه غير مانع من الإنكار والإعلام بأن تلك الفعل أو القول حرام بل الإعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود إليه ثانياً وإلا كان السكوت موهماً عدم التحريم أو النسخ. وكذا إذا بلغه التحريم ولم ينزجر بالإنكار مرة مع كونه مسلماً

وسُكوت البِكر في النكاح يجعل بياناً لحالها التي توجب ذلك وهو الحياء

متبعاً للنبي عليه السلام يجب تجديد الإنكار دفعاً للتوهم المذكور. وهذا بخلاف اختلاف أهل الذمة إلى كنائسهم لأنهم غير متبعين له ولا معتقدين تحريم ذلك فلا يتوهّم نسخ ذلك بسكوت النبي عليه السلام عن الإنكار عليهم.

قوله: (ويدل في مَوضع الحاجة) إلى كذا لا يخلو عن اشتباه لأن ضمير يدل أن رجع إلى ما رجع إليه ضمير يدل الأول لانعطافه عليه بواسطة الواو على معنى أن سكوت النبي عليه السلام يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة إليه لا يطابقه المثال المذكور وهو سكوت الصحابة وإن جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف يأباه العطف إذ لا بدّ في العطف من تقدير ما قدر في المعطوف عليه في المعطوف ولو قرئ مثل بالنصب على معنى أن سكوت النبي عليه السلام يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليه لا يستقيم أيضاً لأن فيه اعتبار سكوت النبي عليه السلام بسكوتهم وهو قَلب الأصل. ولو جعل معطوفاً على مثل الأول بغير واو وهو جائز عند بعض النحاة على ما هو المذكور في «التيسير» قد بيَّنا ذلك في أول الكتاب لاستقام وصار موافقاً لعبارة شمس الأئمة رحمه الله حيث قال: وأما النوع الثاني فنَحو سكوت صاحب الشرع إلى أن قال وكذلك سُكوت الصَّحابة. المغرور من يطأ امرأة معتمداً على ملك يمين أو نكاح على ظن أنها حرة فتلد منه ثم تستحق. وولده هذا حر بالقيمة فإن يزيد بن عبد الله بن فسيط قال: أبِقَت أَمة فاتت بعض القبائل فانتمت إلى بعض قبائل العرب وتزوجها رجل من بني عذرة فنثرت وأبطنها ثم جاء مولاها فرُفع ذلك إلى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على أبي الأولاد أن يفدي أولاده الغلام بالغلام والجارية بالجارية أي الغلام بقيمة الغلام والجارية بقيمة الجارية فإن الحيوان ليس بمضمون بالمثل في الشرع. وهكذا روي عن علي رضي الله عنه في فضل الشراء وكان ذلك بمحضر عامة الصحابة رضي الله عنهم فكان بمنزلة الإجماع منهم. ثم إنهم حكموا برد الجارية عن مولاها ويكون الولد حُراباً بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان قيمة منفعة بدل ولد المغرور ووجوبها للمستحق على المغرور فيكون سُكوتهم دليلاً على أن المنافع لا تضمن بالإتلاف المجرَّد عن العقد وعن شبهة العقد بدلالة حالهم لأن المستحق جاء طالباً حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واحب له وكانت هذه الحادثة أولى جادثة وقعت بعد رسول الله ﷺ مما لم يسمعوا فيه نصاً فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي. كذا قال شمس الأئمة رحمه الله **(وما أشبه ذلك)** أي وما أشبه تقويم منفعة بدون الولد من تقويم منافع الجارية المستحقة وخدمتها وإكسائها فإنهم لما سكَتوا عن بيان حكمها

والنكول جعل بياناً لحال في الناكل وهو امتناعه عن أداء ما لزمه مع القدرة عليه وهو اليمين وقلنا في أمة ولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة أنه إذا ادَّعى أكبرهم كان نفياً للباقين بحال منه وهو لزوم الإقرار لو كانوا منه. وأما الثالث: فمثل المولى يسكت حتى يرى عبده يَبيع ويشتري فجعل إذناً دفعاً للغرور عن

مع الحاجة إليه كان بياناً أنها ليست بمتقوِّمة. أو ما أشبه ذلك من سكوتهم في تقدير الحيض عما فوق العشرة مع أنه موضع الحاجة إلى البيان (**توجب ذلك**) أي توجب كونه بياناً. وهو الحياء الضمير راجع إلى الحال وتذكيره باعتبار تذكير الخبر أي تلك الحال هي الحياء على ما أشارت إليه عائشة رضي الله عنها في قولها: «إن البكر لتستحي يا رَسول الله» فجعل سُكوتها دليلاً على جواب يحول الحياء بينها وبين التكلم به وهو الإجازة التي يكون فيها إظهار الرغبة في الرجال وكذلك النكول أي ومثل سكوت البكر وهو امتناع المدعى عليه عن الحلف بعد توجه اليمين عليه من نكل القرن إذا تأخر عن محاربة صاحبه (**جعل بياناً**) أي إقراراً بوجوب المدّعى به عليه عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لحال في الناكِل (**وهو**) أي تلك الحال امتناعه عن أداء ما لزمه مع القدرة عليه وهو اليمين فإنها قد لزمته بقوله عليه السلام: «واليَمين على من انكر» فلا يكون امتناعه عن أدائها بعد الوجوب مع القدرة عليه إلا للاحتراز عن الوقوع في أمر أعظم منه وهو اليمين الكاذبة إذ المسلم لا يمتنع عن أداء الواجب إلا لأمر أعظم منه على ما يدل عليه حاله فيكون إقراراً بهذه الدلالة. إلا أن أبا حنيفة رحمه الله لم يجعله إقراراً لأن الامتناع كما يدل على الاحتراز عن اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز عن نفس اليمين والفداء عنها اقتداء بالصحابة وعملاً بظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجعَلُواْ اللَّهَ عُرضَةً لِأَيمَانِكُم﴾ [البقرة: ٢٢٤]، وإنما وجبت عليه اليمين لمَعنى في غيرها وهو رعاية حق المدعي لا لذاتها ويحصل ذلك المعنى ببدل ما ادَّعى له فيحمل امتناعه عن اليمين على اختيار البذل والفداء لا الإقرار والامتناع عن أداء الواجب إذ الوجوب مُنتفٍ على تقدير البذل احترازاً عن نسبته إلى الكذب. كان نفياً للباقين لحال فيه يعني كان تخصيصه الأكبر وسكوته عن دعوة الآخرين نفياً للباقين بدلالة حال فيه وهي أن الإقرار بنسب ولده منه واجب وإن نفى نَسب ولد ليس منه عن نفسه واجب أيضاً فإذا سكت عن بيان نَسب الآخرين بعدما وجب عليه الإقرار بثبوته لو كانا منه كان دليل النفي لأنه موضع الحاجة إلى البيان فيجعل ذلك كالتَّصريح بالنفي. ولا يقال إن الجارية صارت أم ولد بدعوة الأكبر فينبغي أن يثبت نسب الآخرين بالسكوت لأنهما ولدا أم ولد. لأنا نقول إنما يثبت نسب ولد أم الولد بالسكوت إذا لم يقارنه نفي وهاهنا قد دل السكوت على النفي بدلالة حاله كما ذكرنا فلا يثبت به النسب.

....

قوله: (وأما الثالث) وهو السكوت الذي جعل بياناً ضرورة دفع الغرور فمثل المولى إذا رأى عبده يبيع ويشتري فسكت عن النهي كان سكوته إذناً له في التجارة عندنا. وقال الشافعي رحمه الله: لا يكون إذنا لأن سكوته عن النهي محتمل قد يكون للرضاء بتصرُّفه وقد يكون لفرط الغيظ وقِلّة الالتفات إلى تصرفه لعلمه أنه محجور عن ذلك شرعاً والمحتمل لا يكون حُجة كمن رأى إنساناً يبيع ماله فسكت ولم ينهه لا يَنفذ ذلك التصرف بسكوته والدليل عليه أن هذا التصرُّف الذي يُباشره لا ينفذ بسكوت المولى فإنه إذا رآه يبيع شيئاً من ملكه لا ينفذ هذا التصرف فكيف يصير مأذوناً في سائر التصرفات. فالحاجة إلى رضاء مُسقط لحق المولى عن مالية رقبته وذلك لا يحصل بالسكوت كمَن رأى آخَر يُتلف ماله فسكَت لا يَسقط الضمان بسكُوته. وهذا بخلاف سكوت البكر فإن ذلك محتمل ولكن قام الدليل الموجب لترجيح الرضاء فيه وهو أن لها عند تزويج المولى كلامين لا ونعم والحياء يحول بينها وبين نعم لما بيَّنا ولا يحول بينها وبين لا فكان سكوتها دليلاً على الجواب الذي يحول الحياء بينها وبين ذلك ولا يوجد مثل لا لك هاهنا فلا يترجح جانب الرضاء. وكذلك سكوت الشفيع عن الطلب فإنه لا حق للشفيع قبل الطلب وإنما له أن يثبت حقه بالطلب فإذا لم يطلب لم يثبت حقه وهاهنا حق المولى في مالية الرقبة ثابت وإنما الحاجة إلى الرضاء المسقط لحقه. ونحن نقول: لو لم يكن سكوت المولى عن النهي إذناً له بالتجارة أدَّى إلى الضرر والغرور ودفعهما واجب لقوله عليه السلام «لا ضَرر ولا ضِرار في الإسلام» وقوله عليه السلام: «من غشَّنا فليسَ منا»[1] وذلك لأن الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون منها عند حضور المولى إذا كان ساكتاً فإذا لحقه ديون ثم قال المولى كان عبدي محجوراً عليه تتأخَّر الديون إلى وقت عتقه ولا يدري متى يعتق وهل يعتق أو لا يعتق فيكون آتو حقوقهم ويلحقهم فيه من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارّاً لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته بمنزلة الإذن له في التجارة. والسكوت محتمل كما قال ولكن دليل العُرف يرجح جانب الرضاء فالعادة أن من لا يرضى بتَصَرُّف عبده يظهر النهي إذا رآه يتصرف ويؤدبه على ذلك وربما يستحق عليه ذلك شرعاً لدفع الضرر والغُرور فبهذا الدليل رجَّحنا جانب الرضاء لدفع الضرر عن المشتري. والدليل عليه أنه بعدما أذن له في أهل سوقه لو حَجر عليه في بيته لم يصح حَجْره لدفع الضرر والغرور

---

(١) أخرجه مسلم في الإيمان حديث رقم ١٠١، والترمزي في البيوع حديث رقم ١٣١٥، وأبو داود في الإجارة حديث رقم ٣٤٥٢، وابن ماجه في التجارات حديث رقم ٢٢٢٤، والإمام أحمد في المسند ٢/٢٤٢.

الناس وكذلك سكوت الشفيع جعل رداً لهذا المعنى. فأما الرابع فمِثل قول علمائنا رحمهم اللّه في رجل قال: لفلان عليَّ مائة ودينار أو مائة ودرهم أن العطف جُعل بياناً للأول وجُعل من جنس المعطوف. وكذلك: لفلان علي مائة وقفيز حنطة. وقال الشافعي رحمه اللّه: القول قوله في المائة لأنها مجملة فإليه

فلما سَقط اعتبار حجره نصاً لدفع الضرر فلأن يسقط احتمال عدم الرضاء من سكوته لدفع الضرر عن الناس كان أَوْلى. وقوله هذا التصرف بسكوت المولى لا ينفذ قلنا لأن في هذا التصرف إزالة ملك المولى عما يبيعه وفي إزالة ملكه ضرر متحقق للحال فلا يثبت بسكوته. وليس في ثبوت الإذن ضرر متحقق على المولى في الحال فقد يلحقه الدين وقد لا يلحقه. ولو لم يثبت الإذن به لتضرر الناس الذين يعاملونه. وكذا لا يثبت الرضاء بالسكوت إذ رأى إنساناً يتلف ماله لأن الضرر متحقق في الحال وسكوته لا يكون دليل التزام الضرر حقيقة.

قوله: (وكذلك سُكوت الشفيع جُعل رَداً لهذا المعنى) أي ومثل سكوت المولى سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل رداً للشفعة لهذا المعنى وهو دفع الغرور عن المشتري فإنه يحتاج إلى التصرف في المشتري فإذا لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة إسقاطاً لها فإما أن يمتنع المشتري من التصرف أو ينقض الشفيع عليه تصرُّفه فلدفع الضرّر والغُرور جعلنا ذلك كالتنصيص منه على إسقاط الشفعة وإن كان السكوت في أصله غير موضوع للبَيان بل هو ضده كذا ذكر شمس الأئمة رحمه اللّه. ولأن الشفعة شرعت لدفع ضرر الدخيل عن نفسه فإذا سكت فقد رضي بالتزام الضرر على نفسه.

قوله: (وأما النوع الرابع) وهو السُكوت الذي جعل بياناً لضرورة الكلام فكذا. والخلاف ليس في هذا الأصل فإن الشافعي رحمه اللّه يوافقنا في أن السكوت يجعل بياناً لصيرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما هو عطف العدَد المفسَّر علي المبهَم. إنما الخلاف في هذه المسألة. فعندنا هي مبنية على هذا الأصل وعنده ليست بمبنية عليه. وَجه قول الشافعي رحمه اللّه وهو القياس أنه أبهم الإقرار بالمائة وقوله: ودرهم ليس بتفسير له لأنه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لغة ألا ترى أن من شرط صحة العطف المغايرة حتى لم يجز عطف الشيء على نفسه؟ ومن شرط صحة التفسير أن يكون عين المفسَّر. فإن الدراهم في قوله عشرة دراهم عين العشرة لا غيرها فكيف يصلح العطف مفسراً؟ يوضحه أن المعطوف وهو الدِّرهم واجب عليه مثل المعطوف عليه وهو المائة ولو كان تفسيراً لها لم يجب به شيء كما لو قال: مائة درهم لأن الوجوب بالمفسر لا بالتفسير. وإذا لم يصلح العطف مفسراً بقيت المائة مجملة

بيانها والعطف لا يصلح بياناً لأنه لم يوضع له كما إذا قال: مائة وثوب وشاة ومائة وعبد ووجه قولنا: إن هذا يجعل بياناً عادة ودلالة. أما العادة فلأن حذف المعطوف عليه في العدَد متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام يقول الرجل: بعت منك هذا بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهماً وبمائة ودرهم ودرهمين على السواء وليس كذلك حكم ما هو غير مقدَّر لأنه لا يثبت ديناً في الذمة ثبوت الأول. وأما الدلالة فلأن المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء

فيكون القول بالمفسر لا بالتفسير. وإذا لم يصلح العطف مفسراً بقيت المائة مجملة فيكون القول قوله في بيانها كما في قوله: مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد بخلاف قوله علي مائة وثلاثة دراهم لأنه عطف أحد العدَديْن المبهمين على الآخر ثم فسره بالدراهم فينصرف التفسير إليهما لحاجة كل واحد منهما إلى التفسير كما لو قال: مائة وثلاثة أثواب ألا ترى أنه لا يلزمه بقوله دراهم زيادة على المذكور ويلزمه بقوله ودرهم زيادة على المائة لما قلنا. وجه قولنا وهو الاستحسان أن هذا أي قوله ودرهم أو دينار جعل بياناً عادة ودلالة أي عرفاً واستدلالاً. وقيل العادة تستعمل في الأفعال والعرف يستعمل في الأقوال كما في قوله لا أضع قدمي. أما العادة فلأن حذف المعطوف عليه أي حذف تفسير المعطوف عليه وتمييزه في العدد متعارف إذا كان في المعطوف دليل عليه بأن كان مفسراً يقول الرجل: بعت هذا منك بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهماً أي بمائة درهم وعشرة دراهم وبمائة درهم وعشرين درهماً. وفائدة إيراد النظيرين جواز حذف مميز المائة سواد كان مميز المعطوف بلفظ الفرد أو بلفظ الجمع. وبمائة درهم ودرهمين على السواء يعني كما يُقال بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهماً ويراد بالجميع الدراهم يقال أيضاً بمائة ودرهم وبمائة ودرهمين ويراد بالكل الدراهم من غير فرق. فلما صلح عَطْف الدرهم على المائة في البيع مفسراً لها باعتبار العرف كما صلح عَطْف العدد المفسر لذلك يصلح عطفه عليها مفسراً لها في الإقرار أيضاً. كما صلح عطف العدد المفسر لذلك (وليسَ كذلك) أي كعطف الدراهم على المائة عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والشاة عليها فإن عطفه ليس بمفسر لها لأن ما ليس بمقدر لا يثبت ديناً في الذمة مثل ثبوت ما هو مقدر يعني الموجب للحذف كثرة الاستعمال التي هي من أسباب التخفيف وهي إنما تتحقق في المقدر الذي يثبت ديناً في الذمة حالاً ومؤجلاً لأنه لما ثبت دَيناً في الذمة كثر العقود والمبايعات به. فأما غير المقدَّر فلم يوجد فيه كثرة الاستعمال لأنه لما لم يجب ديناً في الذمة إلا في عقد خاص وهو السلم أو فيما هو في معناه وهو البيع بالثياب الموصوفة مؤجلاً لم تقع العقود والمعاملات به وبكثرة الوجوب في الذمة في المعاملات

واحد كالمضاف مع المضاف والمضاف إليه للتعريف فإذا صلح العطف للتعريف صح الحذف في المضاف إليه بدلالة العطف والعطف إذا كان من المقدَّرات صلح للتعريف فجعل دليلاً على المضاف إليه. وإذا لم يكن مقدراً مثل الثوب والفرس لم يصلح للتعريف. فلم يصلح دليلاً على المحذوف واتفقوا

جاز الحذف وصار العطف مفسراً فإذا لم يوجد بقيت المائة مجملة فيرجع في تفسيرها إليه.

وحاصله أن جواز الحذف ودلالة المعطوف عليه بكثرة الاستعمال وهي توجد في المقدّر دون غيره.

وأما الدلالة فلأن المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالمضاف مع المضاف إليه بدليل اتحادهما في الإعراب واشتراكهما في الخبر والشرط إذا كان المعطوف ناقصاً حقيقة أو تقديراً على ما مر بيانه ولهذا لم تحل الذبيحة إذا قيل: بسم الله ومحمد رسول الله بالجر لحصول الاشتراك في التسمية وكذا العطف يقتضي المجانسة حتى لم يجز عطف الاسم على الفعل وكذا عكسه: ثم المضاف إليه يعرف المضاف حتى صار الدار والعبد في قولك: دار فلان وعبد فلان معرفاً بالمضاف إليه فكذا المعطوف إذا صلح للتعريف يعرف المعطوف عليه أي يرفع إبهامه باعتبار أنهما كشيء واحد. وقوله: **(فإذا صَلح العطف)** أي المعطوف للتعريف **(صحَّ الحذف في المضاف إليه)** معناه صح حذف المضاف إليه في المعطوف عليه بدلالة العطف فإن المحذوف في قوله: علي مائة ودرهم الدرهم المضاف إليه أي على مائة درهم ودرهم **(والعطف)** أي المعطوف إذا كان من المقدرات صلح للتعريف يعني صلاحية المعطوف للتعريف المعطوف عليه وتفسيره ودلالته على المحذوف إنما يثبت إذا كان المعطوف من المقدرات التي تثبت ديوناً في الذمة على الإطلاق ليطابق قوله علي مائة فإن موجبه اللزوم في الذمة على الإطلاق فأما إذا لم يكن مقدراً مثل الثوب فإنه لا يثبت ديناً في الذمة إلا في السلم. والفرس مائة لا يثبت ديناً في المبايعات أصلاً فلا يصلح دليلاً على المحذوف وتفسيراً للمائة لأن قوله: علي مائة عبارة عما يثبت في الذمة مطلقاً ثبوتاً صحيحاً ليس وما ليس بمقدر كذلك فلهذا لا يصير المعطوف عليه مفسراً بالمعطوف. وتبيَّن بما ذكرنا أنا لم نجعل المعطوف تفسيراً للمائة حقيقة بل جعلناه دليلاً على المحذوف الذي هو تفسير وتمييز للمائة فلا يلزم علينا ما ذكر الخصم أن من شرط التفسير أن يكون عين المفسر والمعطوف ليس ذلك. وذكر في «الأسرار» في تقرير هذه المسألة أن الأصل في العطف هو الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر كقولك جاء زيد وعمرو وهذه طالق وهذه. والتفسير للمجمل

في قول الرجل: لِفلان عليّ أحد وعشرون دِرهماً أن ذلك كله دَراهم لأن العشرون مع الآحاد معدود مجهول فصحّ التعريف بالدِّرهم. وكذلك إذا قال: أحد وعشرون شاةً أو ثوباً وأجمعوا في قوله: لِفلان عليّ مائة وثلاثة دراهم فصاعداً إن المائة من الدراهم لأن الجملتين جميعاً أضيفتا إلى الدراهم فصار بياناً وكذلك إذ قال: مائة وثلاثة أثواب وثلاثة شياه. وقد قال أبو يوسف رحمه اللّه في قوله لِفلان عليّ مائة وثوب أو مائة وشاة أنه يجعل بياناً لأن العطف دليل الاتحاد مثل الإضافة فكل جُملة تُحتمل القسمة فإنها تحتمل الاتحاد فلذلك

يجري مجرى الخبر على الابتداء لتوقف فهم المقصود عليه توقفه على الخبر فيقتضي صحة العطف الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه فيما هو تفسير كما يقتضي الشركة فيما هو خبر كما لو اخر التفسير عن العددين جميعاً فإنه إذا أخره و جعل العدد بنفسه مفسراً سواء في انه يصير عدداً مفسراً. فأما إذا قال لفلان علي مائة وثوب فقوله: وثوب ليس بمفسر لأن الثياب مختلفة القدر والجنس كقوله: مائة إلا أنه أقل جهالة فلم يلتحق بما وضع تفسيراً وخبراً عن الجملة، بل كان هذا إلى القياس أقرب. والمسالة الأولى إلى التفسير المصرح به أقرب فاستحسن الرد إلى التفسير فيها. لأن الجملتين اضيفتا إلى الدراهم فإن قوله: علي مائة جملة ظرفية وقوله وثلاثة جملة أخرى ظرْفية ناقصة عطفت على الأولى وقد أضيفتا جميعاً إلى الدراهم فصار لفظ الدَّراهم بياناً لهما لكونهما مفتقرين إلى البيان.

قوله: (وقد قال أبو يوسف) روى ابن سماعة عن أبي يوسف رحمهما اللّه في قوله: لفلان علي مائة وَثوب أو مائة وشاة أنه يجعل بياناً للمائة فيكون الكل من الثياب والشياه والقول في بيان جنسها قول المقر لأنا إنما جعلنا المعصوف تفسيراً للمعطوف عليه باعتبار الاتحاد كما ذكرنا **(فكل جُملة)** اي كل مال مجتمع يحتمل القسمة أي قسمة الجمع وهي أن يقسم الجميع قسمة واحدة بطريق الخبر ولا يحتاج إلى قسمة أخرى فهي محتملة للاتحاد لأن قسمة القاضي جبراً لا تقع إلا فيما هو متحد الجنس والثوب والشاة من هذا القبيل كالمكيل والموزون فيمكن أن يجعل المفسر منه تفسيراً للمبهم بدلالة العطف الموجب للاتحاد كالدرهم والدينار **(فلذلك)** أي فلاحتمال الاتّحاد جعل قوله وثوب أو شاة بياناً للمائة بخلاف قوله مائة وعبد فإنه مما لا يحتمل القسمة مطلقاً فلا يتحقق فيه معنى الاتحاد بسبب العطف فلا يَصير المجمل بالمعطوف فيه مفسراً كذا ذكر شمس الأئمة رحمه اللّه في «أصول الفقه» و«المبسوط».

جُعل بياناً بخلاف قوله مائة وعبد اللّه أعلم بالصواب.

وهذا الفَرق مشكل فإن عنده يقسم الرقيق قسمة جمع وهي أن يقسم الجميع واحدة بطريق الجبر ولا يحتاج إلى قسمة أخرى كالثياب والغنم فينبغي أن يساوي العبد الثوب في صيرورته بياناً للمائة بالعطف. وأجيب بأن قولهما في الرقيق أنها تحتمل القسمة مُؤول بما إذا اتَّفق رأي المتقاسمين على القسمة فيقسم القاضي بناء عليه، ولا يكون هذا قسمة حقيقة بل يكون تبعاً. كذا ذكر في بعض الشروح منقولاً عن شرح الجامع الصغير الحُسامي. ولكنه مخالف للروايات الظاهرة في «المبسوط» و«الهداية» وغيرهما إذ المذكور فيها أن الرقيق إذا كانوا جنساً واحداً تُقسم قسمة جمع عندهما بطلب بعض الشركاء وإن أبى البعض. وأجيب أيضاً بأن على هذه الرواية يحتمل أن يكون أبو يوسف موافقاً لأبي حنيفة رحمهما اللّه في أن الرقيق لا يقسم قسمة جمع. ويُحتمل أنه أراد أن الثوب والغنم يقسمان قسمة جمع بالاتفاق فيتحقق فيهما الاتحاد والرقيق لا يقسم هذه القسمة بالاتفاق بل هي على الخلاف فلا يثبت بمثلها الاتحاد واللّه أعلم.

باب بيان التبديل وهو النسخ

قال الشيخ الإمام الكلام في هذا الباب في تفسير النسخ ومحله وشرطه والناسخ المنسوخ. أما النَّسخ فإنه في اللغة عبارة عن التبديل قال اللّه تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ ﴾ [النحل: ١٠١] فسمى النسخ تبديلاً ومعنى التبديل أن يزول شيء فيخلفه غيره يقال: نَسخت الشَّمس الظل

باب بيان التبديل وهو النسخ

تكلّم الأصوليون في معنى النسخ لغةً فقيل معناه: الإزالة يقال: نَسخت الشمس الظل أي إزالته ورفعته ونسخ الريح الآثار إذا محتها ونسخت الشيب الشباب أي أعدمه وإليه أشار الشيخ في الكتاب بقوله: (**ومَعنى التبديل أن يزول شيء فيخلفه غيره إلى آخره**) وقيل معناه النقل وهو تحويل الشيء من مكان إلى مكان أو حالة إلى حالة مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل إذا نقلته من خلية إلى أخرى ومنه: تناسخ المواريث لانتقالها من قوم إلى قوم. ومنه نَسخت الكتاب لما فيه من مشابهة النقل بتحصيل مثل ما في أحد الكتابين في الآخر. ثم قيل هي مُشترك بين المعنيين لأنه أطلق عليهما والأصل في الإطلاق هو الحقيقة. وقيل هو حقيقة في الإزالة مُجاز في الآخَر لأنه لم يستعمل إلا في المعنيين وليس حقيقة في النقل. لأن في قوله: نسخت الكتاب لم يوجد النقل حقيقة فتعيَّن كونه حقيقة في الآخر تفادياً عن كثرة المجاز. وقيل: على العكس لأن قوله: نسخت الكتاب إن كان حقيقة فهو المطلوب وإن كان مجازاً فلا يكون مستعاراً من الإزالة لأنه غير مزال ولا مشابه فتعين أن يكون مستعاراً من النقل لمشابهته إياه وإذا كان مستعاراً منه كان النقل حقيقة فكان مجازاً في الآخر دفعاً للاشتراك.

والأولى في الشرع أن يكون بمعنى الإزالة لأن نقل الحكم الذي هو منسوخ إلى ناسخه لا يتصوَّر. وأما الإزالة وهي الإبطال والإعدام فمتصوَّر. وذكر في «الميزان» أنه اسم عرفي عند بَعضهم فإن ما هو معناه وهو الرفع والإزالة لا يتحقق في النَّسخ الشَّرعي فكان الاستعمال عُرفاً فيكون الاسم منقولاً كاسم الصلاة للأفعال المعهودة لما لم يكن فيها

لأنها تخلفه شيئاً فشيئاً. هذا أصل هذه الكلمة وحقيقتها حتى صارت تشبه

معنى الاسم اللغوي يكون اسماً منقولاً لا اسماً شرعياً فكذا هذا. وقال بعضهم: هو اسم شرعي لأن فيه معنى لغوياً وهو الإزالة من وجه على ما يذكر. واختَلفوا في معناه شريعة أيضاً أي في حدّه فقيل: «هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تَراخيه عنه» وإنما اختير لفظ الخطاب دون النص ليشمل اللفظ والفحوى وغير ذلك مما يجوز النسخ به. وفيه احتراز عن الموت ونحوه من الأعذار الدالة على ارتفاع الأحكام الزائلة بها مع تراخيها عنها وكونها بحيث لولاها لكانت الأحكام الزائلة بها مستمرة. وقيد بالخطاب المتقدم احترازاً عن الخطاب الدال على ارتفاع الأحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع فإن ابتداء إيجاب العبادات في الشرع يزيل حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخاً لأنه لم يزل حكم خطاب. وقيد بقوله: على وجه لولاه لكان ثابتاً احترازاً عما إذا ورد الخطاب بحكم مؤقت نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى اللَّيلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وبعد انتهاء ذلك الوقت ورد خطاب بحكم مناقض للأول كما لو ورد عند غروب الشمس ﴿كُلُواْ وَاشرَبُواْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإنه لا يكون نسخاً للأول لأنا لو قدرنا انتفاء الثاني لم يكن الأول مستمراً بل كان منهياً بالغروب. وقوله: مع تراخيه احتراز عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية لأنه يكون بياناً لا نسخاً.

وقيل: «هو الخطاب الدال على أن مِثْل الحكم الثابت بالنص المتقدمِ زائِل على وَجْه لولاه لكان ثابتاً» وإنما زيد لفظ المثل لأن صاحب هذا الحد يقول تحقيق الرفع في الحكم ممتنع لأن المرفوع إما حكم ثابت أو ما لا ثبات له. والثابت لا يمكن رفعه وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه فدل أن النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عينه أو بيان مدة الحكم.

وقيل: «هو الخطاب الدال على ظُهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول».

وقيل: «هو والخطاب الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخُّر عن مَوْرد».

وزيفت هذه الحدود بأنها مع كونها تعريفات للناسخ لا للنسخ نفسه لأن الخطاب دليل النسخ والطريق المعرّف له لا نفسه غير مطردة لأن العدل إذا قال نسخ حكم كذا يكون هذا القول خطاباً ولفظاً دالاً على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم وزواله ظهور انتفاء شرط دوامه وانتهاء أمده ولا يكون نسخاً بالإجماع. وغير منعكسة لوجود النسخ بفعل النبي عليه السلام وهو ليس بخطاب. ولهذا زاد بعضهم فقال: «هو إزالة مِثل الحكم الثابت بقَول مَنقول عن الله تعالى أو عن رسوله عليه السلام أو فعل منقول عن رسوله عليه السلام مع تراخيه عنه على وَجهٍ لولاه لكان ثابتاً». ويدفع الأول بأن يُقال المراد من

الإبطال من حيث كان وجوداً يخلف الزوال وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند اللّه تعالى إلا أنه أطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلاً في حقنا بياناً محضاً في حق صاحب

الخطاب خطاب الشارع لا خطاب غيره فإن الخطاب إذا أطلق في مثل هذا الموضع يُراد به خطاب الشارع كلام غيره على أنا لا نُسلم أن كلام العدل دَال على ما ذكرتم بل كلامه يدل على خطاب من الشارع دال على ارتفاع الحكم وكذا وكذا فلذلك لا يُسمى نسخاً. والثاني بأن يقال فعله عليه السلام يدل على خطاب من اللّه تعالى دال على ارتفاع الحكم إذ ليس للرسول ولاية رفع الأحكام الشرعية من تلقاء نفسه فيكون فعله معرفاً للخطاب الدال على ارتفاع الحكم. ومختار بعض المتأخرين أنه عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر فقيد بالشرعي احترازاً عن العقلي فإن رفع الأحكام العقلية الثابتة. قبل ورود الشرع التي يعبر عنها بالمباح بحكم الأصل بدليل شرعي متأخر لا يُسمى نسخاً بالإجماع وبدليل شرعي احترازاً عن الرفع بالموت. ويقوله متأخراً احترازاً عن التقييد بالغاية والاستثناء. ونحوهما على ما بيَّنا. وقيل: لا حاجة إلى هذا القيد لأنه لما قال رفع الحكم خرج التقييد بالغاية ونحوها لأن الخطاب المتصل بالخطاب الأول ليس برافع لحكم الخطاب الأول بل هو بيان وإتمام لمعناه بعد ثبوته وتقييد له بمدة وشرط ونحو ذلك.

وذكر صاحب «الميزان»: والحد الصحيح أن يقال: «هو بيان انتهاء الحكم الشرعي الملق الذي في تقدير أوهامنا استمراره لولاه بطريق التراخي» ونعني بالحكم المحكوم لا الحُكْم الذي هو صفة أزلية للّه تعالى. قال: ولا يلزم عليه المؤقت صريحاً لأنه ليس في وَهْمنا استمراره ولا التخصيص فإنه بيان أنه غير مُراد من الأصل لا أنه انتهاء بعد الثبوت. قال: وما قالوا من الإزالة والرفع غير صحيح لأن ما ثبت من الحكم في الماضي لا يُتصور بطلانُه وما في المستقبل لم يثبت بَعد فكيف يبطل؟

قلت: وهذه التعريفات كلها ليست بجامعة لأن الرفع بطريق الإنساء نسخ عند الجمهور حيث أوردوا في كتبهم نَظير نسخ التلاوة والحكم جميعاً ما رفع من صحف إبراهيم بالإنساء وما رفع من القرآن بالإنساء مثل ما روي أن سورة الأحزاب كانت تعدل سُورة البقرة. ثم إنه لم يدخل في هذه الحدود لأن الإنساء ليس بخطاب رافع ولا دليل شرعي ولا بيان لشيء فإذاً لا بد من زيادة تصير بها جامعة مثل أن يقال: هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي أو بإنساء وهكذا في كل حد وهذا عند ومن جعل هذا القسم نسخاً. فاما عند من لم يجعله نسخاً كالرفع بالموت والجنون مستدلاً بأنه عطف على

الشرع وهو كالقتل بيان محض للأجل لأنه ميت بأجله بلا شبهة في حق صاحب الشرع وفي حق القاتل تغيير وتبديل والنَّسخ في أحكام الشرع جائز صحيح عند المسلمين أجمع. وقالت اليهود لعنهم اللّه بفساده. وهم في ذلك فريقان: قال

النسخ في قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخ مِن ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [البقرة:١٠٦]، والعطف يدل على المغايرة فلا حاجة إلى زيادة.

قوله: (**هذا**) أي التبديل أصل هذه الكلمة وهي النسخ. (**حتى صارت**) أي حقيقتها وهي التبديل تشبه الإبطال من حيث كان التبديل أي المبدل وهو الناسخ وُجود الخلف الزوال أي زوال المنسوخ وهذا هو مَعنى الإبطال. فإن المبطل للشيء يخلف زَواله (**وهو**) أي النسخ في حق صاحب الشرع بيان مَحض لا نتهاء الحكم الأول ليس فيه معنى الرفع لأنه كان معلوماً عند اللّه تعالى أنه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة إلى علمه تعالى مبيناً للمدَّة لا رافعاً. إلا أنه أطلقه أي لم يبين توقيته الحكم المسوخ حين شرعه فكان ظاهره البقاء في حق البشر. لأن إطلاق الأمر بشيء يوهمنا بقاء ذلك على التأبيد من غير أن نقطع القول به في زمن الوحي.

فصار الحاصل أن معنى النسخ عند الشيخ هو التبديل والإبطال لغة وكذلك شرعاً بالنسبة إلى علم العباد لكنه بالنسبة إلى علم صاحب الشرع بَيان محض لمدَّة الحكم. قال صاحب «الميزان»: هذا غير مستقيم لأنه يؤدي إلى القول بتعدد الحقوق والحق عندنا واحد في الشرعيات والعقليات جميعاً. وأجيب عنه بأن الحق واحد بالنسبة إلى صاحب الشرع فأما بالنسبة إلى العباد فمتعدِّد حتى وجب على كل مجتهد العَمل باجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره وهاهنا الحق بالنسبة إلى صاحب الشرع واحد وهو كونه بياناً لا رفعاً وإبطالاً (**لأنه**) أي المقتول ميت بأجله أي بانقضاء أجله بلا شبهة عند أهل السنة إذ لا أجل له سواء كما نص اللّه تعالى بقوله: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً لَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤] و[النحل: ٦١]، والموت الذي حصل فيه بخلق اللّه تعالى كما حصل في الميت حَتْف أنفه لا بفعل القاتل على ما عرف في مسألة المتولدات وفي حق القاتل تبديل وتغيير أي إبطال وقطع للحياة بالموت لأنّه هو المباشر لسبب الموت حتى وجب عليه القصاص إن كان عمداً والدية على عاقلته إن كان خطأ.

[جواز النسخ]

قوله: (**والنسخ في أحكام الشرع جائز صحيح**) اختلف المسلمون وأهل الكتاب في جواز النسخ فأجازه عامة المسلمين سوى قوم لا اعتبار بخلافهم وفرق النصارى كلها وافترقت اليهود في ذلك على ثلاث فرق كذا ذكر في «الميزان» وغيره: فذهبت فرقة منهم

أحدهما: إنه باطل عقلاً. وقال بعضهم: هو باطل سمعاً وتوقيفاً. وقد أنكر بعض المسلمين النَّسخ لكنه لا يتصور هذا القول من مسلم مع صحة عقد الإسلام. أما من رده توقيفاً فقد احتج أن موسى صلوات اللّه عليه قال لقومه: تمسَّكوا بالسَّبت ما دامت السَّموات والأرض وأن ذلك مكتوب في التوراة وأنه

وهم العيسوية إلى جوازه عقلاً وسَمعاً وهم الذين يعترفون برسالة محمد ﷺ لكن إلى العرب خاصة لا إلى الأمم كافة. وذهبت فرقة أخرى منهم إلى امتناعه عقلاً وسمعاً. وذهبت الفرقة الثالثة إلى جوازه عقلاً وامتناعه سمعاً. وزاد عبد القاهر البغدادي فرقة أُخرى فقال: وزَعمت فرقة أخرى من اليهود أنه يجوز نسخ الشيء بما هو أشدُّ منه وأثقل على جهة العقوبة للمكلفين إذا كانوا لذلك مستحقين. فكان المراد من قول الشيخ وقالت اليهود بفساده الفرقة الثانية والثالثة دون الجميع.

(**وقد أنكر بعض المسلمين النسخ**) مثل أبي مسلم عَمْرو بن بَحْر الأصبهاني[1] فإنه لم يجوز النسخ في شريعة واحدة وأنكر وقوعه في القرآن والمراد بعض من انتحل الإسلام وزعم أنه مسلم لا أنه يكون مسلماً على الحقيقة. فإن إنكار النسخ مع صحة عقد الإسلام لا يُتصوّر فتبين به أن قوله: وقد أنكر بعض المسلمين النسخ لا ينافي قوله النسخ جائز عند المسلمين أجمع وذكر في «القواطع» أن الأصوليين قد ذكروا الخلاف في هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من المسلمين ونسبوه إلى أبي مسلم محمد بن بحر الأصبهاني وهو رجل معروف بالعِلم وإن كان يُعد من المعتزلة وله كتاب كثير في التفسير وكتب كثيرة فلا أدري كيف وقع هذا الخلاف منه؟ ومَن خالف في هذا من أهل الإسلام فالكلام معه أن نُريه وجود النسخ في القرآن مثل نسخ وُجوب التوجه إلى بَيت المقدس بالتوجُّه إلى الكعبة ووجوب التربّص حولاً على المتوفى عنها زوجها بأربعة أشهر وعشر ووُجوب ثبات الواحد للعشرة بثباته للاثنين والوصية للوالدين والأقربين بآية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى.

فإن لم يعترف كان مكابرة واستحق أن لا يتكلم معه ويعرض عنه. وإن قال: قد كان كذلك ولكن لا أُسميه نسخاً كان هذا نعتاً لفظياً ولزم أن يقال: إن رَفع شرع ما قبلنا بشَرعنا لا يكون نسخاً أيضاً وهذا لا يقوله مُسلم.

أما من ردَّه توقيفاً أي نصاً لا عقلاً فقد احتج بما يروى عن موسى صلوات اللّه عليه أنه قال: تمسكوا بالسَّبت أي بالعبادة في السبت والقيام بامرها ما دامت السموات والأرض

---

(١) هو محمد بن بحر الأصفهاني، أبو مسلم وقد اختلف في اسمه. المتوفي سنة ٣٢٢هـ، انظر معجم الأدباء ١٨/ ٣٥ – ٣٨.

بلغهم بما هو طريق العلم عن موسى صلوات اللّه عليه أن لا نسخ لشريعته. واحتج أصحاب القول الآخر إن الأمر يدل على حُسن المأمور به والنهي عن الشيء يدل على قُبحه والنسخ يدل على ضِدّه. ففي ذلك ما يوجب البداء والجَهل بعواقب الأمور ودليلنا على جَوازه ووجوده سمعاً وتوقيفاً أن أحداً لم يُنكر

وزَعموا أن هذا مكتوب في التوراة عندهم. وزَعموا أنه بلغهم بالطريق الموجب للعِلم وهو التَّواتر عن موسى عليه السلام أنه قال: إن شريعتي لا تُنسخ وأنه قال: تمسَّكوا بشَريعتي ما دامت السموات والأرض وأنه قال: أنا خاتم النبيين. قالوا: وإذا ثبت ذلك من قوله عندنا لم يَجز لنا تصديق من ادَّعى نَسخ شريعته كما أنكم لما زعمتم أن نبيكم قال: لا نَبي بَعدي وقال: أنا خاتم النبيين، لم تصدقوا من ادَّعي بعد ذلك نسخ شريعته وبهذا الطريق طعنوا في رسالة محمد ﷺ وقالوا: لايجوز تصديقه من أجل العمل بالسبت ولا يجوز أن يأتي بمعجزة تدل على صدقه.

وأما من أنكره وردَّه عقلاً فقد احتج بوجوه من الشبه. أحدها وهو المذكور في الكتاب أن الأمر بالشيء يدل على حسن المأمور به والنهي عن الشيء يدل على قُبح المنهي عنه. (**والنسخ يدل على ضِدِّه**) أي نسخ كل واحد من الأمر والنهي يدل على ضِد ما دل عليه الأمر والنهي فإن نسخ الأمر يكون بالنهي ونسخ النهي بالأمر أو بالإباحة فيقتضي أن ما أمر به لحسنه كان قبيحاً في ذاته وما نهي عنه لقبحه كان حَسناً في نفسه أو غير قبيح والشيء الواحد لا يكون حسناً وقبيحاً فكان القول بجواز النسخ مؤدياً إلى القول بجواز البداء على اللّه عز وجل وذلك كُفر لأن البداء ينشأ من الجهل بعواقب الأمور فإنه عبارة عن الظُّهور بعد الخَفاء من قولهم بدَا لهم الأمر الفلاني إذا ظهر بعد خفائه وقوله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مَا لَم يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر:٤٧]، ﴿وَبَدَا لَهُم سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُواْ﴾ [الزمر:٤٨]، أي ظهر لهم بعد الخفاء وتعالى اللّه عن ذلك علواً كبيراً.

والثاني أن الخطاب المنسوخ حكمه على زَعمكم إما أن يكون دالاً على التأقيت أو التأبيد. وعلى التقديرين يمتنع قول الخطاب النسخ. أما إذا كان مؤقتاً فلأن ارتفاع الحكم فيما بعد الغاية ليس بنسخ لانتهائه بانتهاء ذلك الوقت. وشرط النسخ أن لا يكون كذلك. وإن كان دالاً على التأبيد فكذلك إذ لو قبل النسخ مع التأبيد يلزم التناقص بالإخبار بانه مؤبَّد وغيره مؤبَّد. ويُؤدي أيضاً إلى نفي الوثوق بتأبيد حُكم بناءً على احتمال النسخ ويستلزم ذلك أن لا يبقى لنا وثوق بوعد اللّه ووعيده ولا بشيء من الظواهر اللفظية لا يخفى ما فيه من اختلال الشريعة والتجاء قول الباطنية إليها. ويؤدي أيضاً إلى جواز نسخ شريعتكم وأنتم لا تقولون به.

استحلال الأخوات في شريعة آدم صلوات اللّه عليه واستحلال الجزء لآدم صلوات اللّه عليه وهي حَواء التي خُلقت منه وأن ذلك نُسخ بغيره من الشرائع.

والثالث أنه لو جاز النسخ الذي هو رفع الحكم لكان رفعه قبل وجوده أو بعد وجوده أو معه وارتفاعه قبل وجوده أو بعده باطل لكونه معدوماً في الحالين، ورفع المعدوم ممتنع وارتفاعه مع وجوده أجدر بالبطلان لاستحالة اجتماع النفي والإثبات في شيء واحد لاستلزامه كونه موجوداً ومعدوماً في حالة واحدة وهو محال.

ومن أنكر جوازه ووقوعه ممن انتحل الإسلام تمسك بأن النسخ إبطال وهو ينافي الكتاب لقوله تعالى: ﴿لاَ يَأتيهِ البَاطِلُ مِن بَينِ يَدَيه وَلاَ مِن خَلفِه﴾ [فصلت:٤٢]، وإذا لم يجز في الكتاب لم يجز في السنة لعدم القائل بالفصل ولمنافاتها الإبطال كالكتاب. ودليلنا على جوازه بل على وجوده المستلزم لجوازه عقلاً من حيث السمع أن نكاح الأخوات كان مشروعاً في شريعة آدم عليه السلام وبه حصل التناسل وقد وَرد في التوراة أن اللّه تعالى أمر آدم بتزويج بناته من بنيه. وكذا الاستمتاع بالجُزء كان حلالاً لآدم عليه السلام فإن زوجته حَواء كانت مخلوقة من ضِلعه على ما نطق به الخبر ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع حتى لا يجوز لأحد أن يتزوج أخته وأن يستمتع بَعْض منه بالنكاح نحو ابنته. وكذا الجمع بين الأختين كان مشروعاً في شريعة يعقوب عليه السلام وأنه جمع بين الأختين فقد ذكر في التوراة أنه خطب الصغرى فقال أبوهما ليس في سنة بلدنا أن تزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما معاً ثم حُرّم الجمع في حكم التوراة. وكذا العمل في السَّبت كان مباحاً قبل شريعة موسى عليه السلام لاتفاقهم على أن السبت مختص بشريعته ثم انتسخت تلك الإباحة بشريعة موسى عليه السلام. وكذا ترك الختان كان جائزاً في شرعية إبراهيم ثم انتسخ بالوجود في شريعة موسى عليهما السلام حيث أوجبه عليهم يوم ولادة الطفل.

فتبيَّن بما ذكرنا أنه لا وجه إلى إنكاره. ولكنهم يقولون على الأول: لا نسلم أن آدم أمر بتزويج بناته اللاتي كن في زمانه وحينئذٍ تحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخاً لكونه رفع مباح الأصل إذ لم يؤمر من بعده به حتى يكون تحريمه عليهم نسخاً. ولئن سلَّمنا كونه مأموراً بتزويج بناته مطلقاً لكن يجوز أن يكون ذلك الأمر مقيداً بظهور شَرْع من بعده وعلى هذا لا يكون تحريمه ذلك على من بعده نسخاً لانتهاء أمد الحكم الأول بظهور شريعة من بعده كما أن إباحة الإفطار بالليالي لا تكون نسخاً لإيجاب الصوم إلى الليل. وعلى الثاني لا نسلم أن حل الاستمتاع بالجزء ثبت على الإطلاق في شريعته بل أحل له ذلك في حق حواء خاصة حتى لم يُحل له التزوج بسائر بناته ولا لأحد من بنيه أن

والدليل المعقول أن النسخ هو بيان مدة الحكم للعبادة وقد كان ذلك غيباً عنهم. وبيان ذلك أنا إنما نجوِّز النسخ في حكم مطلق عن ذكر الوقت يحتمل أن يكون مؤقتاً ويحتمل البقاء والعدم على السواء. لأن النسخ إنما يكون في حياة النبي عليه السلام والأمر المطلق في حياته للإيجاب لا للبقاء، بل البقاء

يتزوج بنت نفسه فلم يكن تحريم البنت على غيره نسخاً لحل الاستمتاع بالجُزء إذ لم يثبت ذلك في حقّ غيره بل كان الحل منتهياً بوفاته كانتهاء الصوم بالليل. وعلى الباقي أن الجمع والعمن بالسبت والختان كان مباحاً بحكم الأصل وتحريم مُباح الأصل ليس بنسخ.

وأجيب عن الأول بأن الأصل في كل شريعة ثبوتها على الإطلاق وبقاؤها إلى أن يوجد المزيل وعدم اختصاصها بقوم دون قوم إلا بمخصص فلا يثبت والتقييد بالاحتمال بل يحتاج إلى دليل ولم يوجد. ولا يقال: لا يصح التمسك بالأصل فيما نحن فيه لأن هذه مسألة علمية فلا يكتفى فيها بالدليل الظني. لأنا نقول: قد ثبت بالتواتر أمر آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه ولم ينقل تقييد وتخصيص فوجب إجراؤه ولا يقدح فيه الاحتمال الذي ذكرتم لكونه غير ناشئ عن دليل وبمثله لا يخرج الدليل القطعي إلى الظن على ما مر بيانه غير مرة. قال الغزالي رحمه اللّه: لو صار الدليل ظنياً بكل احتمال لم يبقَ دليل قطعي لتطرق الاحتمال إلى جميع العقليات من دلائل التوحيد والنبوة وغيرها. وعن الثالث بأن رفع الإباحة الأصلية نسخ عندنا لأن الناس لم يُتركوا سدى في زمان فالإباحة والتحريم ثبتا في جميع الأشياء بالشرائع في الأصل. فكان رفعها رفعاً لحكم شرعي فكان نسخاً لا محالة. فأما الاعتراض الثاني فلا محيص عنه ان ثبت الاختصاص الذي ذكروه كما دل عليه الظاهر.

قوله: (والدليل المعقول أن النسخ) كذا يعني لو وقت الشارع حكماً في ابتداء شرعه إلى غاية بأن قال: شرعت الحكم الفلاني إلى الوقت الفلاني لصح ذلك من غير لزوم قُبح وبداء فكذا إذا بيَّن أمده متراخياً عن زمان شرعه بالنسخ لأن النسخ ليس في الحقيقة إلا بيان مدة الحكم التي هي غيب عن العباد لهم فلا يكون هذا من البداء في شيء **(وبيانه)** أي بيانُ أن النسخ بيان المدة لا بداء أنا إنما نجوِّز النسخ في حكم يجوز أن يكون موقتاً بعدما شرُع وأن يكون مؤبداً ويحتمل البقاء بعدما شرع والعدم احتمالاً على السواء. وإنما تعرض للاحتمالين لأن النسخ توقيت بالنسبة إلى الماضي وإعدام بالنسبة إلى المستقبل. والأمر المطلق في حياته للإيجاب لا للبقاء أي الأمر الوارد في حياة النبي عليه السلام يقتضي كون المأمور به واجباً من غير أن يتعرض لبقائه أصلاً. بل البقاء بعد الثبوت لعدم الدليل المزيل فكان ثابتاً باستصحاب الحال لا بدليل يوجبه وهو الأمر السابق. لأن

باستصحاب الحال على احتمال بدليله لأن البقاء بدليل يوجبه. لأن الأمر لم يتناول البقاء لغة فلم يكن دليل النسخ متعرضاً لحكم الدليل الأول بوجه إلا ظاهراً بل كان بياناً للمدة التي هي غَيب عنا وهي الحكمة البالغة بلا شبهة بمنزلة الإحياء والإيجاد أن حكمه الحياة والوجود لا البقاء بل البقاء لعدَم أسباب الفناء بإبقاء هو غَير الإيجاد وله أجل معلوم عند اللّه. فكان الإفناء والإماتة بياناً

الأمر لا دلالة له على البقاء لغة لأنه لطلب الفعل والائتمار لا لغيره وكذا الوجود ليس بعلة للبقاء ولهذا صح أن يقال: وجد ولم يبق فلا يكون البقاء من مواجب الأمر السابق بوجه. وإذا كان كذلك لم يكن دليل النسخ متعرضاً لحكم الدليل الأول بوجه أي لم يكن مبطلاً له بوجه لاقتصار عمله على حالة البقاء وهو ليس من أحكام الدليل الأول **(إلا ظاهراً)** أي إلا من حيث الظاهر وهو تقرر بقائه في أوهامنا باعتبار الظاهر لولا الناسخ **(وهو الحكمة البالغة بلا شبهة)** أي بيان المدة بالنسخ من باب الحكمة البالغة نهايتها لا من باب البداء لأن شرعية الأحكام لمنافع تعود إلى العباد إذ الشارع منزه عن نفع وضرر يعود إليه. وقد تتبدل المنفعة بتبدل الأزمان والأحوال ولا يعلم بذلك إلا العليم الخبير الحكيم القدير جل جلاله فكان تبديل الحكم بناء على تبديل الأحوال من باب الحكمة لا من باب البداء.

وقوله: **(بمنزلة الأحياء)** متعلق بقوله للإيجاب لا للبقاء أو بجميع ما تقدم أي إحياء الشريعة بالأمر وشرع الحكم ابتداء بمنزلة إحياء الشخص وإيجاده من العدم فإن حكم الأحياء الحياة وأثر الايجاد الوجود لا البقاء بل البقاء بعدم أسباب الفناء بإبقاء هو غير الإيجاد وكأن أو سقط من قلم الناسخ في هذا الكلام بدليل ما ذكر شمس الأئمة رحمه اللّه: ثم البقاء بعد ذلك بإبقاء اللّه تعالى إياه أو بانعدام سبب الفناء. وما ذكر الشيخ في «شرح التقويم» بل البقاء بدليل آخر أو بعدم ما يعدمه وهو أسباب الفناء. أو معناه أن البقاء بعدم أسباب الفناء وعدمها بسبب إبقاء اللّه تعالى إياه. فإنه إذا أراد إبقاءه لم يوجد أسباب الفناء.

قوله: **(بإبقاء هو غير الإيجاد)** لأن الإبقاء إثبات البقاء والإيجاد إثبات الوجود. وقد بيَّنا أن البقاء غير الوجود حتى صح قولنا وُجد ولم يبقَ فكان الإبقاء غير الإيجاد لو كان من أفعال العباد إلا أن الغيرية لا تجري في صفات اللّه تعالى حقيقة على ما عرف فكان تسمية الإبقاء غير الإيجاد توسعاً باعتبار تَغاير الأمارة. وهو كالرمي الواحد يُسمى جرحاً وقتلاً وكسراً إذا تحققت هذه الآثار منه وإن كان القتل غير الجرح والكسر **(وله أجل مَعلوم)** أي لهذا الموجود مدة معلومة عند اللّه تعالى لبقائه غَيب عن العباد فكان الإفناء والإماتة بياناً محضاً لمدة بقاء الحياة التي كانت معلومة عند الخالق حين خَلقه وإن كان غيباً عنا. وهذا

محضاً. فهذا مثله هذا حكم بقاء المشروع في حياة النبي عليه السلام فإذا قُبض الرسول عليه السلام من غير نَسخ صار البقاء من بعد ثابتاً بدليل يوجبه. فصار بقاء يقيناً لا يحتمل النسخ بحال فإذا غاب الحي بقيت حياته لعدم الدليل على

لا يدل على البداء والجهل بعواقب الأمور ولم يتطرَّق إليه قُبح وهذا أي النسخ مثله أي مثل الإفناء أيضاً فلا يكون بداء وجهلاً.

قوله: (هذا حُكم بقاء المشروع في حياة النبي عليه السلام) كأنه جواب عما يقال: يلزم على ما ذكرت أن لا تكون الأحكام الباقية إلى يومنا هذا مقطوعاً بها لبناء بقائها على الاستصحاب الذي ليس بحجة وانقطاع بقائها عن الدلائل المثبتة لها. **فقال: (هذا)** أي **بقاء الحكم باستصحاب الحال حكم بقاء المشروع في حياة النبي عليه السلام لاحتمال** ورود النسخ في كل زمان فأما بعد وفاته عليه السلام فقد صار البقاء ثابتاً بدليل يوجبه وهو أن لا نسخ بدون الوحي وقد انسد بابه بوفاته عليه السلام فإنه قد ثبت بالنص القاطع أنه خاتم النبيين وأن لا نبيٌ بَعْده. فصار البقاء يقيناً لا يحتمل الزوال أصلاً بمنزلة موجود نص على بقائه أبداً كالجنة وأهلها. هذا تقرير كلام الشيخ: وحاصله أن النسخ بيان المدة في الحقيقة فلا يكون بداء. وذكر الأصوليون وجهاً آخر في جواز النسخ عقلاً: هو أن المخالف لا يخلو إما أن يكون ممن لا يعتبر المصالح في أفعال اللّه تعالى كما هو مذهب الأشعرية وعامة أهل الحديث ويقول: له أن يفعل ما يشاء كما يشاء بحكم المالكية من غير نظر إلى حكمة ومصلحة أو يكون ممن يعتبر الغرض والحكمة في أفعاله كما هو مذهب عامة المتكلمين. فإن كان الأول فنقول لا يمتنع على اللّه تعالى أن يأمر بفعل في وقت ونهى عنه في وقت آخر كما أمر بصوم رمضان ونهى عن صوم يوم الفطر للقطع بأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال عقلاً وما نعني بالجواز العقلي إلا ذلك. نبينه أنه إذا جاز أن يطلق الأمر والمراد إلى أن يعجز عنه بمرض أو غيره جاز أيضاً أن يطلق والمراد إلى أن ينسخه غيره. وإذا جاز أن لايوجب شيئاً برهة من الزمان ثم يوجبه جاز أيضاً أنه يوجبه برهة من الزمان ثم ينسخه. وإن كان الثاني فكذلك إذ لا يمتنع أن يعلم اللّه تعالى استلزام الأمر بالفعل في وقت معين لمصلحة واستلزام النهي عنه في وقت آخر لمصلحة أخرى إذ المصالح كما تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال تختلف باختلاف الأزمان والأوقات اعتبر هذا بأمر الطبيب للمريض بدواء خاص في وقت لمصلحة ونهيه عنه في وقت آخر لمصلحة أخرى. يوضحه أنه تعالى لو نص على التوقيت بأن قال: حرِّم عليكم العمل في السبت ألف سنة ثم هو مباح عليكم بعد ذلك كان حسناً ودالاً على انتهاء حكمة التحريم بعد انتهاء المدة ولم يكن بداء فكذلك عند اطلاق اللفظ في التحريم ثم النسخ بعد ذلك وهو بمنزلة

موته فكذلك المشروع المطلق في حياة النبي عليه السلام. وأما دعواهم التوقيف فباطل عندنا لأنه ثبت عندنا تحريف كتابهم فلم يبق حُجة.

تبديل الصحة بالمرض والغناء بالفقر وعكسهما إذ يجوز أن يكون كل واحد منها مصلحة في وقت دون وقت وبمنزلة تقلب أحوال الإنسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة والشيخوخة فإن ذلك كله تصريف الأمور على ما توجبه الحكمة وتدعو إليه المصلحة وامتحان العباد وابتلاؤهم وقتاً بعد وقت بما هو خير لهم وادْعى إلى صلاحهم. والجواب عن قولهم: **الخطاب المنسوخ حكمه إما أن يكون دالاً على التأبيد أو على التوقيت إلى** آخره هو أنه ليس بدال على التوقيت ولا على التأبيد صريحا بل هو مطلق يحتمل التأبيد إن لم يرد عليه ناسخ والتوقيت إن ورد عليه ذلك فإذا ورد تبيَّن انه كان مؤقتاً وهذا التوقيت يسمى نسخاً. وعن قولهم: لو جاز النسخ لكان قبل وجوده أو بعده أو معه إلى آخر ما ذكروا أن المراد من رفع الحكم أن التكليف الذي كان ثابتاً بعد أن لم يكن زال بالناسخ كما يزول بالموت لكونه سبباً من جهة المخاطب لقطع تعلق الخطاب عنه كما أن النسخ سبب من جهة المخاطب لقطع تعلقه عنه وليس المراد من الدفع أن الفعل الذي هو متعلق الحكم يرتفع لينتهض ما ذكرتم من التقسيم.

(وأما دعواهم التَّوقيف فباطل لأنه قد ثبت) بالدليل القطعي عندنا تحريف كتابهم فلم يبق نقلهم عنه حجة ولهذا لم يجز الإيمان بالتوراة التي في أيديهم اليوم بل يجب الإيمان بالتوراة التي أنزلت على موسى عليه السلام. وكيف يصح نقلهم تأبيد شريعة موسى عليه السلام وقد ثبت رسالة رُسُل بعد موسى عليهم السلام بالآيات المعجزة والدلائل القاطعة؟ ولأن شرط التواتر لم يوجد في نقل التوراة إذ لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن بختنصر فإنهم وافقوا أصحاب التواريخ أنه لما استولى على بني إسرائيل قتل رجالهم وسبى ذراريهم إلى أرض بابل وأحرق أسفار التوراة حتى لم يبق فيهم من يحفظ التوراة وزعموا أن اللّه تعالى ألْهم عُزَيراً التوراة بعد خلاصه من أسر بختنصر. وقد رَوى أحبارهم أن عُزيراً كتب ذلك في آخر عمره وعند حضور أجله دفعه إلى تلميذ له ليقراه على بني إسرائيل فأخذوا التوراة عن ذلك التلميذ ونقول الواحد لا يثبت التواتر. وزعم بعضهم أن ذلك التلميذ قد زاد فيها شيئاً وحذف منها فكيف يوثق بما هذا سبيله؟ والدليل عليه أن نسخ التوراة ثلاث: نسخة في أيدي العتابية ونسخة في أيدي السامرية ونسخة في أيدي النصارى. وهذه النسخ الثلاث مختلفة متفاوتة ذكر فيها أعمار الدنيا وأهلها على التفاوت ففي نسخة السامرية زيادة ألف سنة وكثير على ما في نسخة العتابية وفي التوراة التي في النصارى زيادة بألف وثلاثمائة سنة وفيها أيضاً الوعد بخروج المسيح

....

وخروج العربي صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما فثبت أن التوراة التي في أيديهم ليست بموثوق بها وأن ما نقلوه من تأبيد شريعة موسى وتأبيد تحريم السبت افتراء على موسى عليه السلام. وقيل: أول من وضع لهم ذلك ابن الرواندي[١] ليُعارض به دعوى الرسالة من محمد عليه السلام. وأقرب قاطع في بطلانه أن أحداً من أحبار اليهود لم يحتج به على رسول الله ﷺ مع حرصهم على دفع قوله. ولو كان ذلك صحيحاً عندهم لقضت العادة بالاحتجاج به على النبي ﷺ ولو فعلوا ذلك لاشتهر منهم كما اشتهر سائر أمورهم. وأما قوله تعالى: ﴿لاَّ يَأتِيهِ البَاطِلُ﴾ [فصلت:٤٢] الآية، فتأويله أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يُبطله ولا يأتيه من بعده ما يبطلهُ والله أعلم.

---

(١) هو أحمد بن يحيى بن إسحاق البغدادي المعروف بابن الراوندي المتكلم (توفي سنة ٢٩٨ هـ). وفيات الأعيان ١/٩٤ - ٩٥.

باب بيان محل النسخ

محل النسخ حكم يحتمل بيان المدة والوقت وذلك بوصفين أحدهما أن يكون في نفسه محتملاً للوجود والعدم فإذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ. والثاني أن لا يكون ملحقاً به ما ينافي المدة والوقت. أما الأول فبيانه أن الصانع

باب بيان محل النسخ

لما ثبت أن النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وإن كان رفعاً له في الظاهر لا بد من أن يكون محله حكماً يحتمل المدة والوقت أي يحتمل أن يكون مؤقتاً إلى غاية وأن لا يكون كذلك احتمالاً على السواء ليكون النسخ بياناً لمدَّته. **(وذلك)** أي كونه محتملاً للتوقيت يحصل بوصفين أي بمعنيين: أحدهما أن يكون الحكم الذي ورد عليه النسخ محتملاً في نفسه للوُجود والعدم أي محتمل أن يكون مشروعاً وأن لا يكون مشروعاً إذ لو لم يحتمل أن يكون مشروعاً كالكفر لاستمر عدم شرعتيه والنسخ لا يجري في المعدوم ولو لم يحتمل أن لا يكون مشروعاً كالإيمان باللّه تعالى وصفاته لاستمر شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ أيضاً لأن النسخ توقيت ورفع وذلك مناف لما لزم استمرار وجوده. والثاني أن لا يكون ذلك الحكم بحيث يلحق به ما ينافي المدة والوقت أي ما ينافي بيان المدة بالنسخ يعني لم يلتحق به بعد أن كان في نفسه محتملاً للوجود والعدم ما يمتنع لخوف النسخ الذي هو بيان مدة المشروعية به.

أما الأول وهو الذي لا يحتمل النسخ باعتبار فوات الوصف الأول وإليه أشير في قوله وإذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ **(فبيانه أن الصانع جل جلاله بجميع أسمائه)** أي مع جميعها مثل الرَّحمن والرَّحيم والعليم والحكيم **(وصفاته)** مثل العلم والقدرة والحياة التي هي من صفات الذات والخلق والرزق والإحياء والإماتة التي هي من صفات الفعل عند الأشعرية قديم دائم أزلاً وأبداً فلا يحتمل شيء من أسمائه وصفاته النسخ بحال أي بوجه من الوجوه ولهذا لا يجوز أن يكون الإيمان باللّه تعالى وصفاته غير مشروع بحال أعني في حال الإكراه وغيرها.

بأسمائه وصفاته قديم لا يحتمل الزوال والعدم فلا يحتمل شيء من أسمائه

الحاصل أن النسخ لا يجري في واجبات العقول وإنما يجري في جائزاتها ولهذا لم يجوز جمهور العلماء النسخ في مدلول الخبر ماضياً كان أو مستقبلاً لأن تحقق المخبر به في خبر من لا يجوز عليه الكذب والخلف من الواجبات والنسخ فيه يؤدي إلى الكذب والخلف فلا يجوز. وقال بعض المعتزلة والأشعرية بجوازه في الخبر مطلقاً إذا كان مدلوله متكرراً والإخبار عنه عاماً كما لو قال: عمرت زيداً ألف سنة ثم بين أنه أراد به تسعمائة أو قال لأعذبنّ الزاني أبداً ثم قال أردت به ألف سنة لأنه إذا كان كذلك كان الناسخ مبيناً أن المراد بعض ذلك المدلول كما في الأوامر والنواهي بخلاف ما إذا لم يكن متكرراً نحو قوله: أهلك الله زيداً. ثم قوله: ما أهلكه لأن ذلك يقع دفعة واحدة فلو أخبر عن إعدامه وإيجاده جميعاً كان تناقضاً. ومنهم من فصل بين الماضي والمستقبل فمنعه في الماضي وجوّزه في المستقبل لأن الوجود المتحقق في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لأنه يمكن منعه من الثبوت. واستدل عليه بظاهر قوله تعالى: ﴿يَمحُواْ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثبِتُ﴾ [الرعد:٣٩]، وبقوله تعالى: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ الأَوَّلِينَ وَقَلِيلٌ مِّنَ الآخِرِينَ﴾ [الواقعة: ١٣ – ١٤]، فإنه نسخ بعد سؤال الرسول عليه السلام بقوله عز ذكره: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ الأَوَّلِينَ وَثُلَّةٌ مِّنَ الآخِرِينَ﴾ [الواقعة:٣٩ – ٤٠]، وبقوله تعالى لآدم: ﴿إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجُوعَ فِيهَا وَلاَ تَعرَى﴾ [طه:١١٨]، فإنه نسخ بقوله تعالى: ﴿فَبَدَت لَهُمَا سَوءَاتُهُمَا﴾ [طه:١٢١]، وبظواهر آيات الوعيد مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقتُل مُؤمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَلِداً فِيهَا﴾ [النساء:٩٣]، ﴿مَن يَعمَل سُوءاً يُجزَ بِهِ﴾ [النساء:١٢٣]، ﴿وَمَن يَعصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدخِلهُ نَاراً خَلِداً فِيهَا﴾ [النساء:١٤]. وغيرها فإنها نسخت بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغفِرُ أَن يُشرَكَ بِهِ وَيَغفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء:٤٨]، وكل ذلك إخبار.

والصحيح هو القول الأول لما بيَّنا أن النسخ توقيت ولا يستقيم ذلك في الخبر بحال فإنه لا يقال: اعتقدوا الصدق في هذا الخبر إلى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافه بعد ذلك فإنه هو البداء والجهل الذي يدَّعيه اليهود في أصل النسخ. ونحن لا نسلم صحة إرادة تسعمائة من لفظ الألف ولا صحة ورود النسخ على ما التحق به تأبيد على ما نبيِّن. فأما قوله تعالى: ﴿يَمحُواْ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثبِتُ﴾ [الرعد:٣٩]، فقد قيل معناه ينسخ ما يستصوب نسخه ويثبت بدله أو يتركه غير منسوخ. وقيل: يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة لأنهم مأمورون بكتبة كل قول وفعل ويثبت غيره والكلام فيه واسع المجال. وقوله تعالى: ﴿وَثُلَّةٌ مِّنَ الآخِرِينَ﴾ [الواقعة:٣٩ – ٤٠]، ليس بناسخٍ شيئاً لأنه لم يرفع حكماً ثبت في الآية الأولى إذ الحكم في القليل المذكور فيها ثابت كما كان إلا أنه ألحق بهم

وصفاته النسخ بحال وأما الذي يُنافي النسخ من الأحكام التي هي في الأصل محتملة للوجود والعدم فثلاثة: تأبيد ثبت نصاً، وتأبيد ثبت دلالة، وتوقيت. أما التأبيد صريحاً فمثل قول الله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً﴾ [النساء:٥٧]، ومثل قوله جل وعلا: ﴿وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾

فرق أخرى بعد نزول الآية بتضرعهم أو بدعاء الرسول عليه السلام ثم أخبر عنهم بقوله: ﴿وَثُلَّةٌ مِّنَ الآخِرِينَ﴾ [الواقعة:٣٩ – ٤٠]، وقيل الآية الأولى في السابقين والثانية في أصحاب اليمين. وعن الحسن: سابقوا الأمم أكثر من سابقي أمتنا وتابعوا الأمم مثل تابعي هذه الأمة. وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجُوعَ فِيهَا وَلاَ تَعْرَى﴾ [طه:١١٨]، من باب القيد والإطلاق لا من باب النسخ. وكذا آيات الوعيد كلها مقيدة أو مخصوصة على ما عرف في مسألة تخليد أصحاب الكبائر. وهذا إذا كان الخبر في غير الأحكام الشرعية فإن كان في الأحكام الشرعية فهو والأمر والنهي سواء حتى لو أخبر الله تعالى أو رسوله عليه السلام بالحل مطلقاً في شيء ثم ورد الخبر بعده بالحرمة ينتسخ الأول بالثاني.

قوله: (وأما الذي ينافي) أي الحكم الذي ينافي النسخ من الأحكام لفوات الوصف الثاني وهو عدم لحوق ما ينافي بيان المدة مع وجود الوصف الأول وهو كونه محتملاً للوجود والعدم فثلاثة. أما التأبيد صريحاً فمثل قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً﴾، وصف أهل الجنة بالخلود أي بالإقامة فيها وهو مطلق يقبل الزوال فلما اقترن به الأبد صار بحال لا يقبل الزوال لأن فيها بعد التنصيص على التأبيد بيان التوقيت فيه بالنسخ لا يكون إلا على وجه البداء وظهور الغلط والله تعالى مُتعالٍ عنه. ومثل قوله عز وجل: ﴿وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾، قال قتادة والربيع ومقاتل والكلبي: هم أهل الإسلام من أمة محمد عليه السلام اتَّبعوا دين المسيح وصدَّقوا بأنه رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فو الله ما اتَّبعه من دعاه رباً ومعنى الفوقية هاهنا الغَلبة بالحجة في كل الأحوال وبها وبالسيف حين أظهر محمداً عليه السلام وأمته على الدين كله كذا في «المطلع» وفي «الكشاف»: ومتبعوه هم المسلمون لأنهم متبعوه في أصل الإسلام وإن اختلف الشرائع دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا عليه من النصارى. وعن ابن زيد: فوق الذين كفروا أي فوق اليهود فلا يكون لهم مملكة كما للنصارى ثم هذا وإن كان توقيتاً إلى يوم القيامة في الظاهر فهو تأبيد في الحقيقة لأن المومنين ظاهرون على الكافرين يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [البقرة:٢١٢]، فإذا كان متبعوه ظاهرين في الدنيا التي هي موضع غلبة الكفار كانوا غالبين يوم القيامة الذي هو محل غلبة المؤمنين فكانوا غالبين أبداً ضرورة. وهذا من قبيل قول عمر رضي الله عنه: «نِعْم الرَّجل

[آل عمران:٥٥]، يُريد بهم الذين صَدَّقوا بمحمد ﷺ. والقسم الثاني مثل شرائع محمد عليه السلام التي قبض على قرارها فإنها مؤبدة لا تحتمل النسخ بدلالة أن محمداً ﷺ خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا نسخ إلا بوحي على لسان

صُهيب لو لم يَخفِ اللّه لم يَعْصِه» يعني لو لم يكن خائفاً عن اللّه تعالى لم يصدر عنه معصية فكيف يصدر إذا خافه؟ ولا يقال: لا يصح إيراد هذين المثالين هاهنا لأنهما من الأخبار لا من الأحكام وامتناع النسخ فيهما باعتبار ذلك لا بالتأبيد. لأنا نقول المقصود إيراد النظير للتأبيد نصاً ولم يوجد في الأحكام تأبيد صريح وقد حصل المقصود بإيرادهما فلذلك أوردهما. ومن القسم الثاني تأبيد الجنة والنار لأن أهلهما لما كانوا مؤبدتين فيهما كانتا مؤبدتين ضرورة.

والثالث: واضح مثل أن يقول الشارع: أذنت لكم أن تفعلوا كذا إلى سنة أو قال: أحللت هذا الشيء عشر سنين أو مائة سنة. فإن المنع عنه قبل مضي تلك المدة لا يجوز لأنه يكون من البداء والغلط والنسخ المؤدي إليه باطل. قال القاضي الإمام رحمه اللّه وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعاً ولا يلزم عليه مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة:٢٢٢]، ﴿وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُم الخَيْطُ الأَبْيَضُ﴾ [البقرة:١٨٧] الآية، لأن المقصود شرعية حرمة القربان في حالة الحيض وشرعية إباحة الأكل والشرب في الليل وهي ليست بمؤقتة بل هي ثابتة على الإطلاق.

واعلم أن الأصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم إلى جواز نسخ ما لحقه تأبيد أو توقيت من الأوامر والنواهي وهو مذهب جماعة من أصحابنا وأصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الإسلام أبو اليسر. وذهب أبو بكر الجصاص والشيخ أبو منصور والقاضي الإمام أبو زيد والشيخان وجماعة من أصحابنا إلى أنه لا يجوز. ولا خلاف أن مثل قوله الصوم واجب مستمر أبداً لا يقبل النسخ لتأدية النسخ فيه إلى الكذب والتناقض.

تمسَّك الفريق الأول بأن الخطاب إذا كان بلفظ التأبيد فغايته أن يكون دالاً على ثُبوت الحكم في جميع الأزمان لعمومه ولا يمتنع أن يكون المخاطب مع ذلك مُريداً لثبوت الحكم في بعض الأزمان دون البعض كما في الألفاظ العامة لجميع الأشخاص وإذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع وُرود الناسخ المعرف لمراد المخاطب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم عليه محال تنبيه أن في العرف قد يراد بلفظ التأبيد المبالغة لا الدَّوام كقول القائل لازِم فلان أبداً. وفلان يكرم الضيف أبداً واجتنب فلاناً أبداً. إلى غير ذلك. فيجوز أن يكون كذلك في استعمال الشرع ويتبين بلحوق الناسخ به أن المراد منه المبالغة لا

نبي. والثالث واضح والنسخ فيه قَبل الانتهاء باطِل لأن النسخ في هذا كله بداء وظهور الغلط لا بيان المدة واللّه يتعالى عن ذلك.

الدوام. ولأنه لا خفاء أن قوله: صوموا أبداً مثلاً لا يربوا في الدلالة على تعيين الوقت والتنصيص على قوله: صُم غداً فكما جاز نسخ هذا قبل الغد لما سنبين جاز نسخ الآخر أيضاً. وتمسك الفريق الثاني بأن نسخ الخطاب المقيد بالتأبيد أن التوقيت يؤدي إلى التناقض والبداء لأن معنى التأبيد أنه دائم النسخ يقطع الدوام فيكون دائماً غير دائم وصاحب الشرع منزَّه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم دائم مُستمر أبداً، يوضحه أن التأبيد بمنزلة التنصيص على كل وقت من أوقات الزمان بخصوصه والنسخ لا يجري فيه بالاتفاق فكذا فيما نحن فيه. والدليل عليه أن التأبيد يفيد الدوام والاستمرار قطعاً في الخبر كما في تأبيد أهل الجنة والنار. حتى إن من قال بجواز فناء الجنة والنار وأهلهما وحمل قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً﴾ [النساء: ٥٧-١٢٢-١٦٩] و[المائدة: ١١٩] و[التوبة: ٢٢ و١٠٠] و[الأحزاب: ٦٥] و[التغابن: ٩] و[الجن: ٢٣] و[البينة: ٨]، على المبالغة ينسب إلى الزيغ والضلال فكذا في الأحكام إذ لا فرق في دلالة اللفظ على الدوام لغةً في الصورتين. وقولهم: لا يمتنع أن يكون المخاطب مُريداً لبعض الأزمان دون البعض كما في الألفاظ العامة، غير صحيح، لأن ذلك إنما يصح إذا اتصل قرينة الكلام نُطقية أو غير نطقية دالة على المراد من غير تأخر عنه فإذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة كان دالاً على معناه الحقيقي قطعاً لما مر فكان ورود النسخ عليه من باب البداء ضرورة فلا يجوز. وليس هذا كجريان النسخ في اللفظ المتناول للأعيان فإن النسخ فيه لا يؤدي إلى أنه أريد به البعض بقرينة متأخرة بل الحكم ثبت في حق الكل ثم انقطع في حق البعض بالناسخ فكان هذا البعض بمنزلة ما لو ثبت الحكم في حقه بنص خاص ثم انقطع بناسخ. فإن قيل: قد يجوز تخصيص اللفظ العام متأخراً وليس ذلك إلا بيان أنه أريد به البعض بقرينة متأخرة. قلنا: ذلك ليس بتخصيص عندنا بل هو نسخ على ما بيَّنا فأما من جعله تخصيصاً فقد بنى ذلك على أن موجب العام ظني عنده وأن التخصيص بيان مقرر فيجوز متأخراً وقد تقدم الكلام فيه. والفريق الأول لم يُسلِّموا لزوم البداء والتناقض لأن الأمر المقيد بالتأبيد مثل قوله صُم رمضان أبداً يوجب أن يكون جميع الرمضانات في المستقبل متعلق الوجوب ولا يلزم من تعلق الوجوب بالجميع استمرار الوجوب مع الجميع. فإذا لا يلزم من صم رمضان أبداً الإخبار بكون الصوم مؤبداً مستمراً حتى يلزم من نفي الاستمرار بالنسخ التناقض والبداء كما لوكان الوقت معيناً بأن قال: صم رمضان هذه السنة ثم نسخه قبل مجيئه إذ لا منافاة بين إيجاب صوم رمضان وانقطاع التكليف عنه قبله بالنسخ

فصار الذي لايحتمل النسخ أربعة أقسام في هذا الباب والذي هو محل النسخ قسم واحد وهو حكم مُطلق يحتمل التوقيت لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء كالشراء يثبت به الملك دون البقاء. فينعدم الحكم لانعدام سببه

كانقطاع التكليف عنه قبله بالموت ويكون التأبيد معلقاً بشرط عدم النسخ أي افعلوا أبداً إن لم أنسخه عنكم كما كان قوله: إفعل كذا في وقت كذا مقيداً بشرط عدم النسخ، أي أفعل كذا في ذلك الوقت إن لم أنسخه عنك

هذا حاصل كلام الفريقين ولا طائل في هذا الخلاف إذ لم يوجد في الأحكام حكم مقيد بالتأبيد أو التوقيت قد نسخ شرعيته بعد ذلك في زمان الوحي ولا يتصور وجوده بعد فلا يكون فيه كثير فائدة.

قوله: (فصار الذي لايحتمل النسخ أربعة أقسام) ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً وهو الوجود وما يحتمل الوجود والعدم وقد التحق به تأبيد نصاً. أو دلالة أو توقيت وهو حكم مطلق احتراز عن المقيد بالتأبيد أو التوقيت يحتمل التوقيت احتراز عما لا يحتمله كالإيمان باللّه تعالى وصفاته. **(لم يجب بقاؤه بدليل يُوجب البقاء)** احتراز عن الشرائع التي قبض عليها رسول اللّه ﷺ وهو صفة بعد صفة كالشراء يثبت به الملك دون البقاء يعني أنه يوجب الملك في المبيع للمشتري ولا يوجب إبقاءه له بل بقاؤه بدليل آخر مُبق أو بعدم الدليل المزيل وكذا يوجب الثمن للبائع في ذمة المشتري ولا يُوجب بقاءه له في ذمته.

قوله: (فينعدم الحكم) إلى آخره تقريب وجواب عن كلام اليهود الذين ادَّعوا لزوم البداء والتناقض في النسخ يعني لما لم يكن بقاء الحكم بدليل موجب للبقاء بل بعدم الدليل المُزيل كان عدم الحكم عند ورود الناسخ لعدم سببه أي سبب بقائه وهو عدم الدليل المزيل لتبدّل ذلك العدم بوجود الناسخ لا أن يكون الناسخ بنفسه متعرضاً له بالإبطال والإزالة ليلزم منه البداء والتناقض كما زعموا بل عدمه لعدم سببه كالحياة تنعدم بعدم سببها لا بالموت. ونظيره خروج شهر ودخول أخر.فإن الأول ينتهي به لا أن يكون الثاني مزيلاً له فكذا الحكم الأول ينتهي بالناسخ لا أن يكون الناسخ مزيلاً فلا يكون تناقضاً وبداء. أو المراد من السبب المعنى الداعي إلى شرعيته يعني انعدم الحكم لعدم المعنى الداعي إليه لا بالناسخ كانتهاء شرعية إعطاء المؤلفة قلوبهم نصيباً من الزكاة بانتهاء سببه هو ضعف المسلمين وحصول إعزاز الدين به فإن تأليفهم على الإسلام بإعطاء المال ودفع أذاهم عن المسلمين به كان إعزازاً للدين في ذلك الزمان فلما قوي أمر الإسلام كان

لا بالناسخ بعينه فلا يؤدِّي إلى التضاد والبَداء ولا يصير الشيء الواحد حسناً وقبيحاً في حالة واحدة بل حالين. فإن قيل إن الأمر بذبح الولد في قصة إبراهيم عليه السلام نسخ فصار الذبح بعينه حسناً بالأمر وقبيحاً بالنسخ. قيل له: لم يكن ذلك بنسخ للحكم بل ذلك الحكم بعينه ثابتاً والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن بل كان ثابتاً إلا أن المحل الذي أضيف إليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ وكان ذلك ابتلاء استقر حكم الأمر عند المخاطب وهو

إعطاؤهم دَنيَّة في الدين لا إعزازاً له فانتهى بانتهاء سببه وإذا كان كذلك لا يكون النسخ بداء ولا تناقضاً لعدم تعرض الناسخ للحكم الأول أصلاً ولا مستلزماً لاجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في حالة واحدة كما زعموا بل يلزم منه اجتماعهما في شيء واحد في حالتين وذلك ليس بمستحيل، إذ من شرطه اتِّحاد المكان والزمان جميعاً.

قوله: (فإن قيل) هذا سُؤال يرد على قوله ولا يصير الشيء الواحد حَسناً وقَبيحاً في حالة واحدة. وتقريره: إنكم أنكرتم في النسخ لزوم اجتماع الحُسْن والقُبح في شيء واحد في حالة واحدة وقد وجد ذلك في قصة إبراهيم عليه السلام فإنه أمر بذبح الولد ثم نسخ ذلك بذبح الشاة بدليل أن ذبح الولد قد حُرِّم بعد ذلك فصار الذبح منهياً عنه مع قيام الأمر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه ولا شك أن النهي عن ذبح الولد الذي به ثبت الانتساخ كان دليلاً على قبحه وقيام الأمر بالذبح دليل على حسنه وفيه اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في وقت واحد. فأجاب عنه وقال: لا نُسلِّم أن الحكم الذي كان ثابتاً انتسخ بذبح الشاة. وكيف يقال ذلك وقد سماه اللّه تعالى محققاً رؤياه بقوله جل جلاله: ﴿قَد صَدَّقتَ الرُّؤيَا﴾ [الصافات:١٠٥]، أي حققت ما أمرت به بل نقول: المحل الذي أضيف إليه الذبح وهو الولد لم يحله الحكم على طريق الفداء كما نص اللّه تعالى عليه بقوله: ﴿وَفَدَينَاهُ بِذِبحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات:١٠٧]، على معنى أن هذا الذبح تقدم على الولد في قبول الذبح المضاعف إلى الولد إذ الفداء في اللغة اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول المكروه المتوجه عليه يقال فديتك نفسي أي قبلت ما توجه عليك من المكروه وكذلك من رمى سهماً إلى غيره فتقدم على المرمى إليه آخر وقبل ذلك السهم يقال فدَاه بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرامي إلى المحل الذي قصده. ولما سُميت الشاة فداء علم أن الذبح المضاف إلى الولد أقيم في الشاة وصارت الشاة قائمة مقام الولد في قبول الذبح مع بقاء الأمر مضافاً إلى الولد فيصير محل إضافة السبب الولد ومحل قبول الحكم الشاة ولهذا قال عليه السلام: «أنا ابن الذَّبيحين» وما ذبحا حقيقة بل فديا بالقربان ولكن لما كان القربان قائماً مقام الولد صار الولد بذبحه مذبوحاً حكماً. وإذا ثبت أن ذلك كان بطريق

إبراهيم صلوات الله عليه في آخر الحال على أن المبتغى منه في حق الولدان يصير قرباناً بنسبة حسن الحكم إليه مكرماً بالفداء الحاصل لمعرّة الذبح مُبتلًى بالصبر والمجاهدة إلى حال المكاشفة وإنما النسخ بعد استقرار المراد بالأمر لا قبله. وقد سمي فداء في الكتاب لا نسخاً فيثبت أن النسخ لم يكن لعدم رُكنه والله أعلم بالصواب.

الفداء كان هو ممتثلاً للحكم الثابت بالأمر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه لأن ذلك يبتنى على النهي الذي هو ضدّ الأمر ولا تصور لاجتماعهما في شيء واحد في وقت واحد فتبين به أن الحسن والقبح لم يجتمعا في شيء واحد لانتفاء النهي الموجب للقبح الناسخ للأمر بل نفي الأمر كما كان موجباً للحسن إلا أن الفعل انتقل إلى الشاة لما قلنا.

قوله: (وكان ذلك ابتلاء) كأنه جواب عما يقال: ما الحكمة في إضافة إيجاب الذبح إلى الولد إذا لم يتحقق فعل الذبح فيه فقال: كان ذلك ابتلاء في حق الخليل عليه السلام حتى يظهر منه الانقياد والاستسلام والصبر على ما به من حرقة القلب على ولده وفي حق الولد بالمجاهدة والصَّبر على معرَّة الذبح إلى حال المكاشفة. واستقر حكم الأمر عند المخاطب وهو إبراهيم عليه السلام في آخر الحال على أن المبتغى أي المطلوب منه أي من الأمر في حق الولد أن يصير قرباناً بهذه الجهة وهي نسبة الذبح إليه بان يقال: ذبيح الله لا أن يصير قرباناً بحقيقة القتل **(مكرماً)** خبر آخر ليصير أي وأن يصير مكرماً بالفداء الحاصل لمعرة الذبح اللام متعلقة بالحاصل وضمن الحاصل معنى الدافع أي بالفداء الذي حصل دافعاً لمعرّة الذبح أي لشدته. أو بالفداء الذي حصل لأجل دفع معرته **(مُبتلى)** خبر آخر له أيضاً أي وأن يصير مبتلى بالصبر والمجاهدة إلى حالة المكاشفة وهي حالة الفداء فإنه صبَر إلى هذه الحالة وقال لأبيه: ﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات:١٠٢]، وإليه أشار الله تعالى بقوله: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾ [الصافات:١٠٣]، فتبين أنه ليس بنسخ **(وقد سُمِّي)** أي ذبح الشاة فداء في الكتاب أي في كتاب الله تعالى في قوله: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات:١٠٧]، والفداء اسم يكون واجباً بالسبب الموجب للأصل. فثبت أن النسخ لم يكن لعدم ركنه وهو كونه بياناً لانتهاء الحكم الأول لأن الحكم الأول وهو وجود الذبح باق بعد صيرورة الشاة فداء. وإذا لم يكن نسخاً لم يلزم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لما ذكرنا.

فإن قيل: لا نسلم أن ذبح الشاة وجب بحكم الأمر بالذبح المضاف إلى الولد لأن أحداً لا يفهم من الأمر بذبح الولد ذبح الشاة. بل نسخ ذلك الأمر بأمر مبتدأ مضاف إلى الشاة وانتهى نهايته كما ذهب إليه عامة الأصوليين وتبيَّنَ أنه كان مأموراً بالاشتغال

....

بمقدمات الذبح وهو قَدْر ما أتى به على ما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾ [الصافات:١٠٣]، ألا ترى أنه لما ائتمر بذلك القدر سماه اللّه تعالى للرؤيا. والدليل عليه أنه قال: ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات :١٠٢]، وهذا ينبئ عن الاشتغال بمقدمة الذبح لا عن الاشتغال بحقيقته إذ لو كان مأموراً بحقيقته لكان ينبغي أن يقول: إني أرى في المنام أني ذبحتك. إلا أن الشاة سميت فداء لتصورها بصورة الفداء وهو أن ذبحها كان عقيب الذبح المضاف إلى الولد. قلنا: لا يمكن إثبات أمر آخر وهو غير مذكور في القرآن. ولو جعلنا الشاة مذبوحة بأمر مبتدءٍ لا يكون فداء لما ذكرنا: إن الفداء ما يقبل مكروهاً متوجهاً على غيره فمتى أقيم حكم الأمر في الولد وحصل الائتمار لا تكون الشاة قابلة مكروهاً متوجهاً عليه فلا تكون فداء. ولأنه إنما رأى في المنام ذبح الولد مقدمة الذبح فلا يجوز حمله على أنه كان مأموراً بمقدماته لأن فيه مخالفة النص. ونسبة إبراهيم وولده عليهما السلام إلى أنهما اعتقدا وجوب ما لا يحل وهو ذبح الولد. وإنما لم يقل: ذبحتك لأنه ينبئ عن فعل ماض قد تمَّ ووقع الفراغ عنه وما رأى في المنام ذلك وإنما رأى مباشرة فعل الذبح فتكون العبارة عنه أذبحك لأن مثله يُنبئ عن الحال. فأما تسميته مُصدقاً للرؤيا فلأنه باشر فيما وسعه من أسباب الذبح وإمرار السكين على محل الذبح بطريق المبالغة مراراً. وهذا هو مباشرة فعل الذبح من العبد فصار به ذابحاً محققاً لما أُمر به فلذلك صح قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ [الصافات:١٠٥]، فأما حصول حقيقة الذبح فلم يكن في وسعه إذ المتولدات تحدث بخلق اللّه تعالى. على أنا نُسلم نسخ محلية الذبح في الولد بصيرورة الشاة فداء عنه ولكن لا نُسلِّم انتساخ الأمر والإضافة بل نقول بعد صيرورة الشاة فداء بقي الأمر مضافاً إلى ولد حرام ذبحه وحكم ذلك الأمر وجوب ذبح الشاة وبقي الولد محلاً لإضافة الإيجاب إليه وقد انتسخت محلية الفعل لا محلية الإضافة. كذا في «الأسرار» و«الطريقة البرغرية» واللّه أعلم.

باب بيان الشرط

وهو التمكن من عقد القلب. فأما التمكن من الفعل فليس بشرط عندنا وقالت المعتزلة إنه شرط. وحاصل الأمر أن حكم النصّ بيان المدة لعمل القلب والبدن جميعاً أو لعمل القلب بانفراده وعمل القَلب هو المحكم في هذا عِندنا

باب بيان الشرط

اعلم أن للنسخ شروطاً بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه. أما المتفق عليه فكون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فإن العجز والموت كل واحد يُزيل التعبد الشرعي ولا يسمى نسخاً وكذا إزالة الحُكم العقلي بالحكم الشرعي لا يُسمى نسخاً. وكون الناسخ منفصلاً عن المنسوخ متأخراً عنه فإن الاستثناء والغاية لا يُسميان نسخاً. وقد تضمن التعريفات المذكورة للنسخ هذه الشروط. وأما المختلف فيه فاشتراط كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد. واشتراط البدل للمنسوخ. واشتراط كونه أخف من المنسوخ أو مثله فإنها شرط لصحة النسخ عند قوم على ما سيأتيك بيانها بعد ومن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل الذي تضمنه هذا الباب. فهو ليس بشرط لصحته عند أكثر الفقهاء وعامة أصحاب الحديث. وذهب جماهير المعتزلة إلى أنه شرط وإليه ذهب بعض أصحابنا وأبو بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي وبعض أصحاب أحمد بن حنبل. ومعنى التمكن من الفعل أن يمضي بعدما وصل الأمر إلى المكلف زمان يسع الفعل المأمور به.

قوله: (وحاصل الأمر) أي حاصل الخلاف أن حكم النسخ عندنا بيان لمدة عمل القلب والبدن تارة والعمل بانفراده وهو العَقد أخرى وعمل القلب هو المحكم في هذا أي اشتراط التمكن من الاعتقاد وكون النسخ بياناً لمُدَّته هو الأمر الأصلي الذي لا يحتمل السقوط والتغير لأنه لازم على كل التقادير والآخر أي التمكن من العمل من الزوائد أي يحتمل أن يكون النسخ بياناً للمدة فيه ويحتمل أن لا يكون. وهذا بمنزلة التصديق والإقرار في الإيمان فإن الأول ركن أصلي دائم لا يحتمل السقوط بحال، والثاني ركن زائد

والآخر من الزوائد وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن قالوا لأن العمل بالبدن هو المقصود بكل نهي وبكل أمر نصاً يقال: افعلوا كذا ولا تفعلوا فيقتضي حُسنه

لا يشترط دوامه ويسقط في بعض الأحوال (وعندهم هُو) أي النسخ (بيان مُدَّة العمل بالبدن) أي بيان مدة الحكم في حق العمل بالبدن وذلك لا يتحقق إلا بعد الفعل أو التمكن منه حكماً لأن الترك بعد التمكن منه تفريط من العبد فلا ينعدم به معنى بيان مدة حكم العمل بالنسخ. وصورة المسألة على وجهين أحدهما أن يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما إذا قيل في رمضان حجوا هذه السنة ثم قيل في آخره لا تحجوا أو قيل: صوموا ثم قيل قبل انفجار الصُّبح لا تصوموا، والثاني أن يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما إذا قيل لإنسان: اذبح ولدك فبادر إلى أسبابه فقبل إحضار الكل قيل له: لا تذبحه. أو شرع في الصوم في قوله صم غداً فقيل له قبل انقضاء اليوم لا تصم هكذا ذكر في «الميزان» وعامة نسخ أصول الفقه. قال صاحب «الميزان»: هذه مسألة مشكلة ودلائل الخصوم ظاهرة لو بنيت المسألة على أن حُكم الأمر وجوب الفعل إذ وجوب الفعل في زمان لا يتمكن فيه من الفعل تكليف ما لا يطاق. وكذا لو بُنيت على وجوب الاعتقاد لأنه يقال: يجب عليه اعتقاد فعل واجب أو غير واجب والأول باطل لأن الفعل لا يجب بالإجماع وإيجاب اعتقاد ما ليس بواجب واجباً مُحال من الشرع وكذا إيجاب اعتقاد فعل غير واجب محال أيضاً.

ولكن المسألة مبنية على أن الأمر صحيح وإن لم يتعلق به وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند اللّه تعالى. فإن أمر اللّه تعالى أزلي عندنا وتعلقه بالمأمور يقتضي أن يكون فيه فائدة في الجملة فإن الأمر بما لا يريد اللّه تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب في الجملة فكذا إذا لم يرد به الوجوب أيضاً لكن في نوع فائدة يصح الأمر. وهاهنا كذلك فإن المأمور إذا كان لا يعلم بحدُوث النسخ ويبنى الأمر على ظاهر الأمر في حق وجوب العمل يعتقده ظاهراً ويعزم على الأداء ويهيئ أسبابه ويظهر الطاعة من نفسه فيتحقق الابتلاء وإن كان اللّه تعالى عالماً بأنه لا يجب عليه الفعل وهذا في الأمر بذبح الولد أظهر فإنه لما اشتغل بأسباب الذبح وانقاد لحكم اللّه تعالى الثابت ظاهراً تعظيماً لأمره يظهر من الطاعة. فكان النسخ مفيداً في حق المأمور وصحة الأمر لفائدة المأمور لا غير. أو لما حسن منه العزم والاعتقاد واشتغل بأسبابه اجتزئ بذلك منه بفضل اللّه تعالى وكرمه وجعل قائماً مقام حقيقة الفعل في حق الثواب فيصير كان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديراً هذا طريق تخريج هذه المسألة.

قوله: (قالوا) أي الخصوم: إنما يشترط التمكن من العمل لأن العمل بالبدن هو

بالأمر لا محالة وقبحه بالنهي وإذا وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء والغلط والحجة لنا أن النبي ﷺ أمر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نُسخ ما زاد

المقصود بكل أمر ونهي نصاً أي العمل هو المقصود بكل أمر والمنع من العمل هو المقصود بكل نهي لأن صيغة الأمر والنهي بصريحهما تدلان على وجوب الفعل والمنع عنه لدلالتهما على المصدر لا على العزم والقصد والمنع منه. فيقتضي كون الفعل والامتناع عنه هو المقصود بالأوامر والنواهي حُسن الفعل بالأمر وقبحه بالنهي يعني لما كان الفعل هو المأمور به والمنهي عنه اقتضى ذلك أن يكون نفس الفعل حَسناً إذا ورد الأمر به وذاته قبيحاً إذا ورد النهي عنه. والنسخ قبل التمكن من الفعل يؤدّي إلى اجتماعهما في شيء واحد في وقت واحد لأنه إذا أمر بشيء في وقت دل ذلك على حُسن ذلك الشيء في ذلك الوقت وإذا نهى عن ذلك الشيء في ذلك الوقت دَلّ على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والنسخ من ضرورات الأمر والنهي وقد علمت أن اجتماعهما في وقت واحد لشيء واحد محال. فكان القول بجواز النسخ الذي يؤدي إليه فاسداً وكان هذا النسخ من باب البداء. والغلط الذي هو على صاحب الشرع محال. نُبينه أن الشارع إذا أمر في صبيحة يوم بأداء ركعتين عند غروب الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى عن أدائهما عند الغروب بطهارة كان الأمر والنهي متناولاً فعلاً واحداً على وجه واحد في وقت واحد وقد صدر عن مكلّف واحد إلى مكلف واحد وفي تناول النهي لما تناوله الأمر على الحد الذي تناوله دليل على البداء والغلط لأنه إنما ينهى عما أمر بفعله إذا ظهر له من حال المأمور ما لم يكن معلوماً له حين أمر به لعلمنا أنه بالأمر إما طلب من المأمور اتحاد الفعل بعد التمكن منه لا قبله إذ التكليف لا يكون إلا بحسب الوسع. والبداء على اللّه تعالى لا يجوز قالوا: ولا معنى لقولكم إن صحة الأمر مبنية على الإفادة وقد أفاد اعتقاد الوجوب والعزيمة على الفعل فيجوز نسخه ولا يلزم منه بداء لأن المسألة مُصورة فيما إذا كان النهي تناول عين المأمور به والأمر تناول الفعل فلو جوَّزنا نسخه قبل وقت الفعل لم يبق للأمر فائدة فيما وضع الأمر له. فأما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل فليس الأمر بموضوع لهما فلا يدل الأمر عليهما بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز أيضاً لأن قوله افعلوا لا يصلح عبارة عن اعزموا واعتقدوا بوجه فثبت أن الأمر أمر بالفعل لا غير فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤدياً إلى سقوط الفائدة عن الأمر وإلى البداء. والحجة لعامة العُلماء السنة والدليل المعقول. أما السنة كما رُوي أن النبي ﷺ أمر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نُسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك نسخاً قبل التمكن من الفعل إلا أنه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز وزيادة. فإن قيل هذا خبر غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج

على الخَمْس فكان ذلك بعد العَقد لأنه ﷺ أصل هذه الأمة فصح النسخ بعد وُجود عقده ولم يكن ثمة تمكن من الفعل ولأن النسخ صحيح بالإجماع بعد

أصلاً ومن أقر به منهم ومن غيرهم يقولون: لم يُرْوَ في حديث المعراج ذكر نسخ خمسين صلاة بخمس صلوات وذلك شيء زاده القصاص فيه كما زادوا غيره والدليل عليه أنه لا بد فيه من التمكن من الاعتقاد وكان الأمر بخمسين صلاة على ما زعمتم للأمة لا للنبي عليه السلام خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد للأمة لأنه لا يتصوّر قبل العلم. ولئن سلّمنا أنه ثابت فهو مخالف للدليل العقلي الذي بيَّنا. ومن شرط قبول الخبر أن لا يخالف الدليل العقلي. ولئن سلّمنا أنه ليس بمخالف له فلا نُسلم أن ذلك كان فرضاً بطريق العَزم بل فوض ذلك إلى رأي رسوله ومشيئته فإذا اختار الخمس تقرَّر الفرض. قلنا: الحديث ثابت مشهور تلقَّته الأمة بالقبول وهو في معنى التواتر فلا وجه إلى إنكاره وأهل النقل وناقدُو الحديث كما رووا أصل المعراج رووا فرض خمسين صلاة ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الأحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول أصل المعراج ولم يُجْز القول بكونه من زيادات القُصّاص. قال عبد القاهر البغدادي: وليس إنكار القدرية خبر المعراج إلا كإنكارهم خبر الرؤية والقدر وأخبار الشفاعة وعذاب القبر والحوض والميزان والخبر صحيح لا يرد بطعن مخالفة من أهل الأهواء كما لم يرد خبر المسح على الخفين بطعن الروافض والخوارج فيه وكما لم يرد خَبر الرجم كإنكار الخوارج الرجم. وهو ليس بمخالف للدَّليل العقلي على ما نبينه. وقوله لم يوجد التمكن من الاعتقاد في حق الأمة فاسد لأن رسول الله ﷺ هو الأصل لهذه الأمة وقد وجد منه عَقد القلب على ذلك. قال أبو اليسر رحمه الله: ظهر في الانتهاء أن المبتلي بالقبول والاعتقاد كان النبي ﷺ دون أمتة وأنه كان مبتلًى بالقبول في حق نفسه وفي حق أمته. فإنه عليه السلام يجوز أن يبتلى بأمته كما يبتلى بنفسه لتوفر شفقته على أمته كشفقة الأب على الولد والأب يبتلى بالولد كما يبتلى بنفسه. وقولهم: لم يكن ذلك فرضاً عزماً كلام فاسد. لأنه ثبت في الحديث أنه سأل التخفيف على أمته غير مرة وكان موسى عليهما السلام يحثُّه على ذلك وما زال يسأل ذلك ويجيبه ربه إليه حتى انتهى إلى الخمس. فقيل له لو سألت التخفيف أيضاً فقال: «أنا استحي» فتبين أن ذلك لم يكن مفوضاً إلى اختياره بل كان نسخاً على وجه التخفيف بسؤال بعد الفرضية

وقد تمسَّك عامة الأصوليين بقصه إبراهيم عليه السلام فإن الأمر بذبح الولد قد نسخ قبل التمكن من الفعل بطريق التحويل إلى الشاة كنسخ التوجه من بيت المقدس إلى الكعبة وقد مر الكلام فيه.

قوله: (ولأن النسخ) بيان الدليل المعقول وتقريره أن النسخ جائز بالإجماع بعد

وجود جزء من الفعل أو مدة يصلح للتمكن من جزء منه وإن كان ظاهر الأمر يحتمل كله لأن الأدنى يصلح مقصوداً بالابتلاء فكذلك عقد القلب على جنس المأمور به وعلى حقيته يصلح أن يكون مقصوداً منفصلاً عن الفعل. ألا ترى أن الله ابتلانا بما هو مُتشابه لا يلزمنا فيه إلا اعتقاد الحقية فيه. فدُل ذلك على أن عقد القلب يصلح أصلاً ولأن الفعل لا يصير قربة إلا بعزيمة القلب. وعزيمة

وجود جزء من الفعل أو مدة تصلح للتمكن من جزء منه يعني إذا أمر بالفعل مطلقاً بأن قيل: افعلوا كذا في مستقبل أعماركم، يجوز نسخه بالنهي عنه بعد وجود أصل الفعل الذي هو جزء مما تناوله مطلق الأمر أو بعد مضي جزء من الزمان يسع أصل الفعل ولولا النسخ لكان الأمر متناولاً جميع العمر. وليس المراد منه أن الأمر إذا ورد بفعل مثل أن يقال: صَلوا ركعتي أو صوموا غداً فبعد أداء جزء من الصلاة أو جزء من الصوم أو بعد مضي زمان يسع جزءاً من الصلاة والصوم يجوز نسخه بالإجماع على ما يوهم ظاهر الكلام لأن ذلك من الصور المتنازع فيها بل المراد ما ذكرنا. **(لأن الأدنى يصلح مقصوداً)** يعني إنما صح النسخ بعد ما ذكرنا لأن الأدنى أي أدنى ما ينطلق عليه اسم ذلك الفعل يصلح أن يكون مقصوداً بالابتلاء ولا يؤدي ذلك النسخ إلى البداء والجهل بعاقبة الأمر فكذلك عقد القلب على حُسن المأمور به وحقيته أي وُجوبه وثُبوته يصلح أن يكون مقصوداً بالابتلاء. منفصلاً عن الفعل أي بدُون الفعل وكان النسخ بعد عَقد القلب على الحكم وحقيته قبل التمكن من الفعل بياناً أن المراد كان عقد القلب عليه إلى هذا الوقت واعتقاد الفرضية فيه دون مباشرة العمل. وهذا في الحقيقة استدلال بجواز أصل النسخ على جوازه قبل التمكن من الفعل. وعبارة بعض المشايخ فيه: أن الدليل لما قام على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل إذ لا فرق بين أن ينسخ قبل وقت الفعل أو بعد وقته لأنه يجوز أن يكون المراد بالأمر اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل إذا حضر وقته ويكون الابتلاء بهذا القدر. وهذا ابتلاء صحيح لأن الإيمان رأس الطاعات، فيجوز أن يبتلي الله تعالى عباده بقبول هذه العبادة إيماناً ولا يلزم منه البداء. والدليل عليه أن الأمر كما يسقط عن المأمور بنسخه يسقط عنه بموته وعجزه عن الفعل ثم إذا لم يكن مستحيلاً أن يؤمر بالشيء ثم لا يصل إلى فعله بعارض من عجز يحول بينه وبين المأمور به أو موت يقطعه عنه وقد يؤمر المسلم بقتل الكافر فيتوجه إليه بسيفه ثم يُقتل قبل أن يصل إليه أو يصيبه آفة تحول دون قصده لا يستحيل أن لا يصل إلى فعله بعارض النسخ أيضاً. يوضحه أنه لو قرن البيان صريحاً بالأمر بأن قال: افعل كذا في وقت كذا إن لم أنسخه عنك صح ذلك واستقام كما لو قال: افعل في وقت كذا إن تمكنت منه وتكون الفائدة في الحال هي القبول بالقلب واعتقاد الحقية. فكذلك يصح بعد الأمر بطريق النسخ.

القلب قد تصير قربة بلا فعل والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فإذا كان كذلك صلح أن يكون مقصوداً دُون الفعل. ألا يرى أن غير الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل وقول القائل افعلوا على سبيل الطاعة أمر بعقد القلب لا

قوله: (ولأن الفعل لا يصير قُربة) دليل آخر على صلاحية الاعتقاد مقصوداً بدون الفعل وهو يتضمن إبطال قول الخصم أن الفعل هو المقصود لا غير. وبيانه أن الفعل لا يصير قربة أي سبب نيل الثواب إلا بعزيمة القلب بالاتفاق ولقوله عليه السلام: «إنَّما الأعمال بالنيات». وعزيمة القلب قد تصير قربة بدون الفعل بدليل قوله عليه السلام: «مَنْ هَمَّ بِحَسنة فلم يَعملها كُتبت له حسنة»[1] الحديث. والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة. فإن الإقرار الذي هو فعل يحتمل السقوط وكذا الطاعات التي هي من أفعال الجوارح مع كونها من أركان الإيمان عند قوم تحتمل السقوط بعوارض. والتصديق الذي هو عزيمة القلب لا يحتمل السقوط بحال. ولهذا كان تَرك العزيمة أي ترك الاعتقاد كفراً وترك العمل فسقاً. فإذا كان كذلك أي كان الشان كما ذكرنا صلح أن يكون عقد القلب مقصوداً بالابتلاء دون الفعل لكونه أهم ولا يكون ذلك بداء ألا ترى أن الواحد منا قد يأمر عبده بشيء ومقصوده من ذلك أن يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل أن يتمكن من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك دليل البداء. وإن كان الآمر ممن يجوز عليه البداء فلأن لا يجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقية موهماً للبداء في حق من لا يجوز عليه البداء أوْلى.

قوله: (ألا ترى أن غير الحسن لا يثبت) توضيح لصلاحية الاعتقاد مقصوداً وجواب عن لزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد يعني لا يثبت حقيقة الحسن للفعل المامور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لأن الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده. ولا بد للنسخ من تحقق المامور به ليكون الناسخ بياناً لانتهاء حسنه ومثبتاً لقبح ما يتصور من أمثاله في المستقبل ثم لما جاز النسخ بالإجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لا بد من أن يكون صحته مبنية على كون الاعتقاد مقصوداً بالأمر كالفعل ليصلح الناسخ بياناً لانتهاء حسنه إذ لم يصلح أن يكون بياناً لانتهاء حُسن الفعل لاستحالة انتهاء الشيء قبل وجوده. ولما جاز ذلك بعد التمكن لما ذكرنا ولم يلزم منه بداء واجتماع الحسن والقبح في شيء واحد جاز قبل التمكن أيضاً لوجود هذا المعنى.

---

(١) أخرجه البخاري في الرقاق باب رقم ٣١، ومسلم في الإيمان حديث رقم ٢٠٣، والترمذي في التفسير باب رقم ٦.

محالة فيجوز أن يكون أحد الأمرين مقصوداً لازماً والآخر يتردد بين الأمرين والله أعلم.

وقوله: (وقول القائل كذا) جواب عن قولهم الفعل المقصود أي إذا قال: افعلوا على سبيل الطاعة يكون أمراً بعقد القلب كما هو أمر بالفعل لأن الطاعة لا يتصور بدون عقد القلب على حقية المأمور به فكان الأمر موجباً للعقد والفعل جميعاً. فيجوز أن يكون أحد الأمرين وهو العقد مقصوداً لازماً لكونه أهم والآخر وهو الفعل متردداً بين أن يكون مقصوداً وبين أن لا يكون كذلك. وتبين بما ذكرنا أن الفعل بعينه ليس بمقصود في أوامر الله تعالى بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل الابتلاء إلا بكون وجوب الاعتقاد من مواجب الأمر ولهذا لو فعل المأمور به ولم يعتقد وجوبه لا يصح فعله فكان هو مقصوداً لازماً بخلاف أوامر العباد فإن المقصود منها ليس إلا طلب الفعل لأنها لا تكون بطريق الابتلاء وإنما تكون لجر النفع وذلك يَحصل بالفعل لا بعَقد القلب. فإن قيل: الابتلاء كما يحصل بوجوب العقد يحصل بوجوب الفعل كان كلاهما مقصوداً. قلنا: نعم من حيث الظاهر كلاهما مقصود ولكن تبيَّن بالنسخ المراد كان هو الابتلاء بالاعتقاد كما إذا نسخ بعد الفعل مرة وقد كان الأمر مطلقاً يتبين أن الابتلاء كان بالفعل مرة أو مدة الفعل كانت مقصورة على هذا الزمان. وإن كان مطلق الأمر يتناول الأزمنة كلها بدليل أنه لو لم يرد النسخ وجب الفعل في الأزمنة كلها بقضية الأمر والله أعلم.

باب تقسيم الناسخ

قال الشيخ الإمام رضي اللّه عنه الحجج أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس. أما القياس فلا يصلح ناسخاً لما نبين إن شاء اللّه تعالى. والإجماع فقد

باب تقسيم الناسخ

إعلم أن الناسخ يطلق على اللّه تعالى يقال نسخ اللّه تعالى التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة ومنه قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخ مِن آيَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦]، وقوله عزّ اسمه: ﴿فيَنْسَخُ اللّهُ مَا يُلقِي الشَّيطَانُ﴾ [الحج: ٥٢]، وعلى الحكم الثابت كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء. وعلى من يعتقد نسخ الحكم كما يقال: فلان ينسخ القرآن بالسنة أي يعتقد ذلك. وعلى الطريق المعرّف لارتفاع الحكم من الآية وخبر الرسول ونحوهما عند من جوز النسخ بغيرهما وهو المراد ها هنا. ولا خلاف أن إطلاقه على المتوسطين مجاز وإنما الخلاف في الطرفين فعندنا إطلاقه على اللّه تعالى حقيقة وعلى الطريق المعرّف مجاز. وعند المعتزلة على العكس والنزاع لفظي (**الحجج أربع**) وفي بعض النسخ: أربعة على تأويل الدلائل.

قوله: (أما القياس فلا يصلح ناسخاً لما نبيّن) كأنه أراد بقوله: لما نبيِّن ما ذكر في باب شروط القياس أن من شرطه أن يتعدى إلى فرع لا نص فيه إذ التعدية بمخالفة النّص مناقضة حُكم النص وهو باطل. واعلم أن القياس المظنون لا يكون ناسخاً لشيءٍ عند الجمهور سواء كان جلياً أو خفياً. ونقل عن أبي العباس بن شريح من أصحاب الشافعي رحمهم اللّه أن النسخ يجوز به لأن النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به أيضاً. وكان أبو القاسم الأنماطي[1] من أصحابه لا يجوّز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الأصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز

---

(١) هو أبو القاسم عثمان بن سعيد بن بشار الأنماطي وتوفي سنة ٢٨٨هـ. انظر وفيات الأعيان: ٢٤١/٣.

ذكر بعض المتأخرين أنه يصح النسخ به والصحيح أن النسخ به لا يكون إلا في حياة النبي ﷺ والإجماع ليس بحجة في حياته لأنه لا إجماع دون رأيه والرجوع

نسخ الكتاب به وكل قياس هو مُستخرج من السنة يجوز نسخ السُّنة به لأن هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونَسخ السنة بالسنة فثبوت الحكم بمثل هذا القياس بكون محالاً به على الكتاب والسنة إذ القياس بكثير محال النص.

وذكر في بعض الكتب أن النسخ يجوز عند أبي القاسم بالقياس الجلي دون الخفي. قال الغزالي رحمه الله: لفظ الجَلي مُبهم إن أراد به المقطوع به فهو صحيح وأما المظنون فلا. تمسَّك الجمهور باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فإنهم كانوا مجمعين على ترك الرأي بالكتاب والسنة وإن كانت السنة من الآحاد حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين: كدنا أن نقضي فيه برأينا وفيه سُنَّة عن رسول الله ﷺ. وقال علي رضي الله عنه: لو كان الدِّين بالرأي لكان باطن الخف بالمسح أَوْلى من ظاهره ولكني رأيت رسول الله ﷺ يَمْسح على ظاهر الخف دون باطنه[1] وبان ما تقدم على القياس المظنون الذي ينسخ به لا يخلو من أن يكون قطعياً أو ظنياً. فإن كان قطعياً فلا يجوز نسخه به لانعقاد الإجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الأضعف بالأقوى. وإن كان ظنياً فلا نسخ أيضاً. لأن العلم بالمظنون بالمتقدم إنما يثبت مشروطاً برجحانه على ما يعارضه وينافيه إذ لو ترجح عليه قياس آخر يبطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضياً للحكم فتبين من القياس الراجح أن حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتاً وإذ لا ثبوت له فلا رفع ولا نسخ.

وأما اعتبار النسخ بالتخصيص فمنقوض بدليل العقل والإجماع وخبر الواحد. فإن التخصيص بها جائز دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع وإبطال. وما ذكره الأنماطي ضعيف أيضاً فإن الوصف الذي به يرد الفرع إلى الأصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بأنه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعاً به بأن كان منصوصاً عليه جاز النسخ فيه أيضاً كالنص. واختلفوا أيضاً في جواز كون القياس منسوخاً. فمنه من منع من ذلك مطلقاً كالحنابلة وعبد الجبار في قول مصيراً منهم إلى أن القياس إذا كان مستنبطاً من أصل فالقياس باقٍ ببقاء الأصل فلا يُتصور رفع حكمه مع بقاء أصله.

ومنهم من جوز نسخ القياس الموجود في زمن النبي عليه السلام دُون ما وجد بعدَه كأبي الحسين البصري واختيار العامَّة أن لا يكون منسوخاً كما لا يكون ناسخاً لأن ما بعد

---

(١) أخرجه أبو داود في الطهارة حديث رقم ١٦٢.

إليه فرض وإذا وجد منه البيان كان منفرداً بذلك لا محالة وإذا صار الإجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعاً وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذلك أربعة أقسام نَسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونَسخ السنة بالكتاب

القياس قطعياً أو ظنياً يبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجحانه لرجحان القاطع والظني المتأخر عنه وإلا لما صلح النسخ المتقدم وإذا زال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ. وذكر في «الميزان» نسخ القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوقه لما ذكرنا أن النسخ انتهاء الحكم الشرعي وبالدليل المعارض إذا كان فوقه تبين أن ذلك القياس لا يصح وإذا كان مثله لا يبطل حكم الأول ويعمل المجتهد بالثاني إذا ترجح عنده على ما مر. قال أبو الحسين: نَسخ القياس في المعنى يجوز بنص متقدِّم وبإجماع وبقياس نحو أن يجتهد بعض الناس فيحرِّم شيئاً بقياس بعدما اجتهد في طلب النصوص، ثم يظفر بنص بخلاف قياسه أو يجمع الأمة على خلاف قياسه، أو يظفر هو بقياس أَوْلى من قياس الأول فيلزم في كل الأحوال ترك قياسه الأول ولا يسمى ذلك نسخاً لأن القياس الأول إنما عمل به بشرط أن لا يعارضه قياس أَوْلى منه ولا نَص ولا إجماع. هذا إنما يتم هذا على القول بأن كل مجتهد مصيب لأنه يقول أن هذا القياس قد تعبد به ثم رفع فأما من لا يقول كل مجتهد مصيب فإنه لا يقول قد تعبد به فلا يمكن نسخ التعبد به.

قوله: (وأما الإجماع) فكذا الإجماع يجوز ناسخاً للكتاب والسنة والإجماع عند بعض مشايخنا منهم عيسى بن أبان وإليه ذهب بعض المعتزلة تمسكوا بما روي أن عثمان رضي اللّه عنه لما حجب الأم عن الثلث إلى السدس بأخوين قال ابن عباس رضي اللّه عنهما: كيف تحجبها بأخوين وقد قال اللّه تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ [النساء:١١]، والأخوان ليسا بأخوة فقال حجبها قومك ياغلام. فدل على جواز النسخ بالإجماع. وبأن المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالإجماع المنعقد في زمان أبي بكر رضي اللّه عنه. وبأن الإجماع حجة من حجج الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز أن يثبت النسخ به كالنصوص ألا ترى أنه أقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جاز به الزيادة على النص التي هي نسخ فبالإجماع أولى.

وعند جمهور العلماء لا يجوز النسخ به لأن الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء في شيء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند اللّه تعالى. ثم أوان النسخ حال حياة رسول اللّه ﷺ لاتفاقنا على أن لا نسخ بعده وفي حال حياته ما كان ينعقد الإجماع بدون رأيه وكان الرجوع إليه فرضاً. وإذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعاً هو البيان المسموع منه وإنما يكون الإجماع موجباً للعلم بعده ولا نسخ بعده فعرفنا أن النسخ بدليل الإجماع لا يجوز.

ونسخ الكتاب بالسنة وذلك كله جائز عندنا. وقال الشافعي رحمه الله بفساد القسمين الآخرين واحتج بقوله تبارك وتعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة:١٠٦]، وذلك يكون بين الآيتين والسنتين فأما في القسمين الآخرين فلا واحتج بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ [يونس:١٥]، فثبت أن السنة لا تنسخ

وهذا الدليل وإن لم يفصل بين كون الإجماع ناسخاً للكتاب والسنة وبين كونه ناسخاً للإجماع في عدم الجواز إلا أن الشيخ رحمه الله ذكر في آخر باب حكم الإجماع أن نسخ الإجماع بإجماع آخر جائز فيكون ما ذكر هاهنا محمولاً على عدم جواز نسخ الكتاب والسنة دفعاً للتناقض. والفرق على ما اختاره أن الإجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصوَّر أن يكون ناسخاً لهما ولو وُجد الإجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نصّ آخر ثبت عندهم أنه ناسخ للكتاب والسنة. ويتصور أن ينعقد إجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد إجماع آخر على خلاف الأول. ولكن عامة الأصوليين أنكروا كون الإجماع ناسخاً لشيء أو منسوخاً بشيء لما بيَّنا أنه لا يصلح ناسخاً للكتاب والسنة ولا يصلح أن يصير منسوخاً بهما أيضاً لعدم تصور حدُوث كتاب أو سنة بعد وفاة النبي عليه السلام. وكذا لا يصلح ناسخاً للإجماع ولا منسوخاً به لأن الإجماع الثاني إن دل على بطلان الأول لم يجز ذلك إذ الإجماع لا يكون باطلاً وإن دل على أنه كان صحيحاً لكن الإجماع من كتاب أو سنة أو لدليل كان موجوداً أو خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب أو سنة بعد وفاته عليه السلام ولعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على الحق عند الإجماع الأول على الكل لاستلزامه إجماعهم على الخطأ. وكذا لا يصلح ناسخاً للقياس ولا منسوخاً به لما مر. وأما تمسكهم بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لأنها إنما تدل على النسخ بالإجماع لو ثبت كون المفهوم حجة قطعاً حتى يكون معنى الآية من حيث المفهوم فإن لم يكن له أخوة فلا يكون لأمه السدس بل الثلث وثبت أيضاً أن لفظ الإخوة لا ينطلق على الأخوين قطعاً ولم يثبت واحد منهما كذلك فلا يلزم النسخ على أنه لا يلزم النسخ بالإجماع على تقدير ثبوتهما أيضاً لا مكان تقدير النص الدال على الحجب إذ لو لم يقدر ذلك كان الإجماع على الحجب خطأ وحينئذ يكون الناسخ هو النص لا الإجماع. وكذا تمسكهم بسقوط نصيب المؤلفة قلوبهم لأن ذلك لم ينسخ بالإجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجبه على ما عرف في موضعه.

قوله: (وقال الشافعي بفَساد القسمين الآخرين) هما مسألتان إحداهما نسخ

الكتاب واحتج بقوله ﷺ: «إذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فإن وافق الكتاب فاقبلوه وإلا فردُّوه» وقال ولأن في هذه صيانة الرسول ﷺ عن شبهة الطعن لأنه لو نسخ القرآن به أو سننه كما نسخت بالكتاب لكان

الكتاب بالسنة المتواترة وهو جائز عند جمهور الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة وإليه ذهب المحققون من أصحاب الشافعي. ونص الشافعي رحمه الله في عامة كتبه أنه لا يجوز. وهو مذهب أكثر أهل الحديث.

ثم اختلفوا في ذلك فقال بعضهم: لا يجوز ذلك عقلاً وهو الظاهر من مذهب الشافعي وإليه ذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد والقلانسي من متكلمي أهل الحديث وأحمد بن حنبل في رواية عنه. وقال بعضهم: يجوز ذلك عقلاً ولكن الشرع لم يرد به ولو ورد به كان جائزاً. وبه قال ابن شريح في إحدى الروايتين عنه وقال بعضهم قد ورد الشرع بالمنع من ذلك وهو قول أبي حامد الإسفرايني.

والثانية نسخ السنة بالكتاب وهو جائز أيضاً عند جميع من قال بالجواز في المسألة الأولى وعند بعض من أنكر الجواز فيهما منهم عبد القاهر البغدادي وأبو المظفر السمعاني. وذكر عن الشافعي رحمه الله في كتاب الرِّسالة القديمة والجديدة ما يدل على أن نسخ السنة بالقرآن لا يجوز ولوَّح في موضع آخر بما يدل على جوازه فخرجه أكثر أصحابه على قولين أحدهما أنه لا يجوز وهو الأظهر من مذهبه والآخر أنه يجوز وهو الأولى بالحق كذا ذكره السمعاني في «القواطع».

واستدل من أنكر الجواز عقلاً في المسألة الأولى بأن المنسوخ ما كان منسوخاً في عهد النبي عليه السلام والخبر يصير متواتراً بعده فلا يجوز أن تكون المعرفة بكونه منسوخاً موقوفة عليه ولهذا لم يجز النسخ بالإجماع إذ لو جاز به النسخ لصارت المعرفة بنسخه موقوفة على انعقاد الإجماع في الزَّمان المستقبل على نسخه. وربما بنوا هذه المسألة على جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام فقالوا لما جاز له الاجتهاد فيما لم يُوحَ إليه لم نأمن في تجويز نسخ القرآن بالسنة أن تكون السنة الناسخة صادرة عن الاجتهاد فيقع حينئذ نسخ القرآن بالاجتهاد وهو غير جائز. قالوا: ولهذا أخرنا التخصيص بالسنة لجوازه بالاجتهاد والقياس عندنا.

واستدل من قال بعدم الجواز شرعاً بقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة:١٠٦]، فإنه يدل على أن الآية لا تنسخ إلا بآية لأنه تعالى قال: نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة:١٠٦]، وهو يدل على أن البدل خير أو مثل وعلى

مدرجة إلى الطعن فكان التعاون به أَوْلى وقد احتج بعض أصحابنا في ذلك بقوله تبارك وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيكُم إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ المَوتُ إِن تَرَكَ خَيراً الوَصِيَّةُ لِلوَالِدَينِ وَالأَقرَبِينَ﴾ [البقرة:١٨٠] في الآية فرض هذه الوصية ثم نُسخت بقول

أنه من جنس المبدَّل لأن قول القائل: لا آخذ منك درهماً إلا آتيك بخير منه يفيد أنه يأتي بدرهم خير من الدرهم المأخوذ والسنة ليست خيراً من القرآن ولا مثلاً له ولا من جنسه بلا شك لأن القرآن كلام الله تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول عليه السلام وهي غير معجزة فلا يجوز نسخه بها. ولأنه تعالى قال: ﴿نَأتِ﴾ [البقرة:١٠٦]، وهو يدل على أن الآتي بالخير أو المثل هو الله تعالى: لأن الضمير له وذلك لا يكون إلا والناسخ قرآن لا سنة ويؤكده سياق الآية وهو قوله تعالى: ﴿أَلَم تَعلَم أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦]، لإشعاره بأن الآتي به هو الله تعالى. وتمسَّك بعضهم بهذه الآية لعدم الجواز في المسألة الثانية فقالوا: لما دلَّت الآية على اشتراط المماثلة والمجانسة في النسخ حتى لم يجز نسخ الكتاب بالسنة لعدَم الشرطين لا يجوز نسخ السنة بالكتاب لفوات الشرطين وإليه أشار الشيخ بقوله: (**وذلك بين الآيتين**) أي الإتيان بالمثل أو بالخير إنما يتحقق بين الآيتين أو السنتين لوجود المجانسة التي هي شرط النسخ بينهما (**فأما في القسمين الآخرين فَلا**) أي فلا يتحقق ذلك. ولكن هذا التمسك ضعيف لأن ظاهر هذا النص يقتضي الإتيان بالمثل أو بالخير في نسخ الآية لا في مطلق النسخ إذ لم يقل ما ننسخ من شيء فلا يصح هذا الاستدلال ولهذا لم يذكر شمس الأئمة وعامة الأصوليين هذا التمسك في كتبهم بل تمسكوا بهذه الآية في المسألة الأولى لا غير.

واستدلوا في المسألة الأولى أيضاً بقوله تعالى: ﴿قُل مَا يَكُونُ لِي أَن أُبَدِّلَه مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ [يونس:١٥]، أخبر أن الرسول عليه السلام ليس إليه ولاية التبديل وأنه متبع لما أُوحي إليه لا مبدل له والتبديل بإطلاقه يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم فينتفي الأمران جميعاً ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل اللفظ. وبقوله عليه السلام: «إذا رُوي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافَق على كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردُّوه». أمر بالرد عند المخالفة ولابد للنسخ من المخالفة فكيف يجوز النسخ بها. وفي المسألة الثانية بقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيهِم﴾ [النحل:٤٤]، جعل قول الرسول عليه السلام بياناً للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بياناً لانعدامها. وبقوله عزّ اسمّه: ﴿وَنَزَّلنَا عَلَيكَ الكِتَابَ تِبيَاناً لِكُلِّ شَيءٍ﴾ [النحل:٨٩]، والسنة شيء فيكون الكتاب بياناً لحكمه لا رافعاً له وذلك في أن يكون مؤيداً لها إن كان موافقاً ومبيناً للغلط فيها إن كان مخالفاً. ثم

النبي ﷺ: لا وَصية لوارث وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين: أحدهما أن النسخ إنما ثبت بآية المواريث. وبيانه أنه قال: ﴿مِنْ بَعدِ وَصيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء:١١]، فرتَّب الميراث على وصية نكرة والوصية الأولى كانت

بيَّن الشيخ لهم من المعقول دليلاً يشمل المسألتين فقال ولأن في هذا اي في عدم جواز نسخ أحدهما بالآخر صِيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن لأنه لو نسخ الكتاب به اي بالحديث يقول الطاعن: هو أول قائل وأول عامل بخلاف ما يزعم أنه أنزل إليه فكيف يعتمد على قوله. ولو نسخت سنة بالكتاب يقول الطاعن: قد كذبه ربه فيما قال. فكيف نُصدقه؟ وهو معنى **قوله: (لكان مَدرجة إلى الطعن)** اي طريقاً ووسيلة إليه فكان التعاون به اي بكل واحد أَوْلى من المخالفة يعني جعل كل واحد منهما مُعيناً للآخر ومؤيداً له أَوْلى من جعله رافعاً ومبطلاً لصاحبه سداً لباب الطعن لعلمنا أنه مصون عما يوهم الطعن. ولا يقال: في نسخ الكتاب بالكتاب مثل هذه المدرجة أيضاً فإن الطاعن يقول: كيف نعتمد قوله في أن هذا الكلام من اللّه تعالى وقد تمكنه أن يقول إن اللّه تعالى يقول بخلافه؟ لأنهم يقولون إن اللّه تعالى أجاب عن هذا الطعن بقوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ القُدُسِ مِنْ رَّبِّكَ بِالحَقِّ﴾ [النحل:١٠٢] فلا يكون في تجويز نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن بخلاف ما نحن فيه.

قوله: (واحتج بعض أصحابنا) منهم الشيخ أبو منصور رحمه اللّه **(في ذلك)** اي في جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيكُم إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ المَوتُ إِن تَرَكَ خَيراً الوَصِيَّةُ لِلوَالِدَينِ وَالأَقرَبِينَ بِالمَعرُوفِ**﴾، فإن الوصية لهم كانت فرضاً بموجب هذه الآية ثم نُسخت بقوله عليه السلام «لا وصية لوارث» وهذا الحديث في قوة المتواتر إذ المتواتر نوعان: متواتر من حيث الرواية ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير فإن ظهوره يُغني الناس عن روايته وهو بهذه المثابة فإن العمل ظهر به مع القول من ائمة الفتوى بلا تنازع فيجوز النسخ به وقد ذكر أبو الحسن الكرخي عن أبي يوسف رحمهما اللّه أنه يجوز نسخ الكتاب بمثل خير المَسيح لشُهرته. ولا يجوز أن يقال: إنما ثبت النسخ بآية المواريث لأن فيها إيجاب حق آخر بطريق الإرث وثبوت حق بطريق لا ينافي ثبوت حق آخر لطريق آخر كما في حق الأجانب وبدون المنافاة لا يثبت النسخ. ولا يجوز أن يقال: لعل ناسخه مما أنزل في القرآن ولكن لم يبلغنا لانتساخ تلاوته مع بقاء حكمه لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى القول بالوقف في جميع أحكام الشرع إذاً ما من حكم إلا ويتوهم فيه أن ناسخه نزل ولم يبلغنا لانتساخ تلاوته. وإلى الامتناع تعيين ناسخ ومنسوخ أبداً إذ ما من ناسخ إلا ويحتمل أن يقدر أن يكون الناسخ غيره وما من منسوخ حكمه إلا ويحتمل أن

معهودة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ترتيبه على المعهود فصار الإطلاق نسخاً للقيد كما يكون القيد نسخاً للإطلاق. والثاني أن النسخ نوعان: أحدهما: ابتداء بعد انتهاء محض. والثاني: بطريق الحوالة كما نسخت القبلة بطريق الحوالة إلى الكعبة وهذا النسخ من القبل الثاني وبيانه أن الله تعالى فوض الإيصاء في الأقربين إلى العباد بقوله تعالى: ﴿الوَصِيَّةُ لِلوَالِدَينِ وَالأَقرَبِينَ بِالمَعرُوفِ﴾ [البقرة: ١٨٠]، ثم تولى

بقدر إسناد ذلك الحكم إلى غيره. وفيه خرق الإجماع لانعقاده على أن ما وجد صالحاً لإثبات الحكم هو المثبت. وما وجد صالحاً لنسخ الحكم هو الناسخ وإن احتمل إضافة الحكم والنسخ إلى غير ما ظهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه.

قال الشيخ رحمه الله: وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين: أحدهما: أنا لا نسلم أن نسخ الوصية ثبت بهذا الحديث بل ثبت بآية المواريث فإنها نزلت بعد آية الوصية بالاتفاق **(وبيانه)** أي بيان ثبوت النسخ بالآية أنه تعالى رتَّب الإرث على وصية منكَّرة بقوله جل ذكره: ﴿مِنْ بَعدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَو دَيْنٍ﴾ [النساء: ١١]. والوصية الأولى كانت معهودة معرفة باللام فإنه تعالى قال: **﴿الوَصِيَّةُ لِلوَالِدَينِ وَالأَقرَبِينَ بِالمَعرُوفِ﴾**، فلو كانت تلك الوصية المفروضة باقية مع الميراث ثم نسخت بالحديث كما زعموا لوجب ترتيب الميراث على الوصية المعهودة المفروضة ثم على الوصية النافلة بأن قيل من بعد الوصية للوالدين والأقربين ومن بعد وصية أوصيتم بها للأجانب فلما رتب الإرث على الوصية المطلقة النافلة دل على نسخ الوصية المقيدة المفروضة لأن الإطلاق بعد التقييد نسخ كما أن التقييد بعد الإطلاق نسخ لتغاير المعنيين. ولا يقال: المعرفة إذا أعيدت نكرة كانت الثانية عين الأول على ما مر في باب ألفاظ العموم فتكون هذه الوصية عين الأولى فلا يكون في الآية إشارة إلى نسخها فيتحقق النسخ بالسنة. لأنا نقول: ذلك الأصل غير مُسلَّم عند بعض العلماء فإن صدر الإسلام أبا اليسر في أصول الفقه إن الشيء إذا ذكر بلفظ النكرة بعد ما ذُكر بلفظ المعرفة كانت النكرة غير المعرفة: فإن من قال: رأيت الرجل ثم قال: رأيت رجلاً يكون المذكور آخراً غير المذكور أولاً. ولئن سلم فذلك إذا لم يمنع عنه مانع وقد تحقق المانع هاهنا فإنهم أجمعوا أن الميراث بعد الوصية للأجانب ومستند الإجماع هذا النص فلو صرفت الوصية المذكورة فيه إلى المعهودة وقد نسخت المعهودة بلا خلاف لم يبق فيه دلالة على تأخر الميراث عن الوصية وهو خلاف الإجماع. **(والثاني)** أي الوجه الثاني لبيان فساد هذا الاستدلال **(أن النسخ نوعان: أحدهما ابتداء بعد انتهاء محض)** أي إثبات حكم ابتداء على وجه يكون دليلاً على انتهاء حكم كان قبله بالكلية

بنفسه بيان ذلك الحق وقصره على حُدود لازمة تعيَّن بها ذلك الحق بعينه فتحول من جهة الإيصاء إلى الميراث. وإلى هذا أشار بقوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُم﴾ [النساء:١١]، أي الذي فوض إليكم تولى بنفسه إذ عجزتم عن مقاديره الإيصاء. ألا ترى قوله ﴿لاَ تَدرُونَ أَيُّهُم أَقرَبُ لَكُم نَفعاً﴾ [النساء: ١١]، وقد قال النبي ﷺ: «إن اللّه تعالى أعطى كل ذي حق حقَّه فلا وصية

كنسخ المسالمة بالمقابلة، ونسخ إباحة الخمر بحُرمتها. **(والثاني)** نسخ **(بطريق الحوالة)** وهو أن تحول الحكم من محل إلى محل آخر من غير أن ينتهي بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة فإن أصل فرض التوجه إلى القبلة لم يَسقط به ولكن حُول من بيت المقدس إلى الكعبة وكنسخ الأمر بذبح الولد إلى الشاة عند أكثر الأصوليين.

(وهذا النسخ) أي نسخ الوصية للوالدين والأقربين من النوع الثاني **(وبيانه)** أي بيان كونه نسخاً بطريق التحويل ان اللّه تعالى فوض الإيصاء في الوالدين والأقربين إلى العباد بشرط أن يُراعوا الحدود وبينوا حصة كل قريب بحسب قرابته وإليه أشار بقوله: ﴿**بِالمَعرُوفِ**﴾، ثم لما كان الموصي لا يحسن التدبير في مقدار ما يوصي لكل واحد منهم بجهله وربما كان يقصد إلى المضارة في ذلك تولَّى اللّه تعالى بنفسه بيان ذلك الحق على وجه يتيقّن به انه هو الصواب وأن فيه الحكمة البالغة وقصره على حدود لازمة لا يمكن تغييرها نحو السدس والثلث والثمن وغيرها. تغير بها الحق أي تحول من جهة الإيصاء إلى الميراثِ. وقوله فتحول تفسير التغيير. **(وإلى هذا)** أي إلى ما ذكرنا أنه نسخ بطريق التحويل أشار اللّه تعالى **بقوله**: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُم**﴾، حيث أطلق لفظ الإيصاء الذي فوض إليكم تولاه بنفسه إذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم. وبقوله جل ذكره: ﴿**لاَ تَدرُونَ أَيُّهُم أَقرَبُ لَكُم نَفعاً**﴾، أي لا تعلمون من أنفع لكم من هؤلاء في الدنيا والآخرة فتولى اللّه تعالى قسمة الميراث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلها إليكم أن اللّه كان عليماً بالحكمة حكيماً في القِسمة. ولما بيَّن بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول المقصود بأقوى الطرق كمن أمر غيره بإعتاق عبده ثم أعتقه بنفسه ينتهي به حكم الوكالة لحصول المقصود بمباشرة الموكل الاعتاق بنفسه. وإلى هذا أشار النبي ﷺ بقوله: «إن اللّه تعالى أعطى كلَّ ذي حقٍ حقه فلا وَصية لوارث» فإن الفاء يدل على سببية الأول كقولك: زارني فأكرمته يعني انتفاء الوصية باعتبار أن اللّه تعالى أعطى كل ذي حق حقه فإن الوصية إنما وجبت لتبين حق القريب فإذا تبين حقه ببيان صاحب الشرع لم تَبق الوصية مشروعة. وهو معنى قوله بهذا الفرض أي المذكور في الآية نسخ الحكم الأول وهو وجوب الوصية. قال شمس الأئمة رحمه اللّه بعد تقرير هذا

لوارث» أي بهذا الفرض نسخ الحكم الأول وانتهى. ومنهم من احتج بأن قول الله تعالى: ﴿فَأَمسِكُوهُنَّ فِي البُيُوتِ﴾ [النساء:١٥]، نسخ بإثبات الرجم بالسنة إلا أنا قد روينا عن عمر أن الرجم كان مما يُتلى ولأن قوله جلّ علا: ﴿أَو يَجعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾ [النساء:١٥]، مجمل فسَّرته السُّنة. واحتج بعضهم بقوله تبارك وتعالى: ﴿وَإِن فَاتَكُم شَيءٌ مِّن أَزوَاجِكُم إِلَى الكُفَّارِ﴾ [الممتحنة:

الوجه: ولكنا نقول بهذا الطريق يجوز أن يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والأقربين فأما انتفاء حكم جواز الوصية لهم فلا يثبت بهذا الطريق. ألا ترى أن بالحوالة وإن لم يبق الدَّين واجباً في الذمة الأولى فقد بقيت الذمة محلاً صالحاً لوجوب الدين فيها وليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للأجانب فعرفنا أنه إنما انتسخ وجوب الوصية لهم لضرورة نفي أصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام: «لا وصية لوارث» فمن هذا الوجه يتقرر الاستدلال بهذه الآية.

قوله: (ومنهم من احتجّ) يعني في جواز نسخ الكتاب بالسنة بأن حكم الإمساك في البيوت في حق الزواني الثابت بقوله تعالى: ﴿**فَأَمسِكُوهُنَّ فِي البُيُوتِ**﴾، نسخ بالسنة وهي قوله عليه السلام: «والثَّيب بالثَّيب جَلد مائة ورجم بالحجارة» إذ ليس في الكتاب ما يمكن إضافة إيجاب الرجم ونسخ الإمساك إليه. وهو ضعيف أيضاً لأنهم يقولون لا نسلم نسخه بالسنة فإنها لا تصلح ناسخة بالاتفاق لكونها من الآحاد بل النسخ ثبت بالكتاب على ما روي عن عمر رضي الله عنه: إن الرجم كان مما يُتلى في القرآن. وقال لولا أن الناس يقولون: زاد عمر في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف: الشيخ والشيخة إذا زينا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم. فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب أولاً ثم نسخ تلاوة الناسخ وبقي حكمه. وقيل: نسخ حكم الإمساك بآية الجلد وهي تتناول البكر والثيب ثم خصت الثيب بحديث الرجم وخبر الواحد يصلح مخصصاً عندهم وإن لم يصلح ناسخاً ﴿**أَو يَجعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً**﴾، مجمل فسرته السنة يعني ولئن سلمنا أن الرجم ثبت بالسنة فذلك بطريق تفسير المجمل لا بطريق النسخ فإن حكم الإمساك في البيوت كان مؤقتاً بما هو مجمل وهو قوله تعالى: ﴿**أَو يَجعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً**﴾، فإن أو هذه بمعنى إلى أن ثم فسر رسول الله ﷺ ذلك المجمل بقوله: «خُذوا عني قد جعل الله لهنَّ سبيلاً البِكر بالبِكر جَلْد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب» الحديث وتفسير المجمل بالسنة جائز بالاتفاق فانتهى ذلك الحكم بهذا البيان كانتهاء الصوم بالليل فلا يكون من باب النسخ.

قوله: (واحتج بعضهم) أي بعض من جوز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى: ﴿وَإِن

١١] الآية، هذا حُكم نسخ بالسنة. وهذا غير صحيح لأن هذا كان فيمن ارتدَّت امرأته ولحقت بدار الحرب أن يعطى ما غرم فيها زوجها المسلم معونة له وفي ذلك أقوال مختلفة وقد قيل: إنه غير منسوخ إن كان المراد به الإعانة من الغنيمة فيكون معنى قوله تعالى: ﴿فَعَاقَبْتُم﴾ [الممتحنة:١١]، أي غنمتم ومن الحجة الدالة أن التوجه إلى الكعبة في الابتداء إن ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة

فَاتَكُم شَيءٌ مِّن أَزواجِكُم إِلَى الكُفَّارِ فَعَاقَبتُم فَآتُواْ الَّذينَ ذَهَبَت أَزواجُهُم مِّثْلَ مَا أَنْفَقُواْ﴾، فإن هذا الحكم وهو إيتاء الزوج مثل ما أنفق حكم نسخ بالسنة إذ لا يتلى ناسخه في القرآن. وهذا الاستدلال غير صحيح أيضاً. لان هذا أي قوله تعالى: ﴿وَإِن فَاتَكُم شَيءٌ﴾ الآية (فيمن). أي في شان من (ارتدت امرأته ولحقت بدار الحرب أن يعطى) زوجها، بدل من أي في إعطاء من ارتدت امرأة ولحقت بدار الحرب ما عزم فيها من الصداق معونة له في دفع الخسران. ويحتمل ان يكون ذلك على سبيل الندب كما قال شمس الأئمة فلا يكون منسوخاً. ويحتمل ان يكون بطريق الوجوب ولكن من مال الغنيمة لا من كل مال فإن معنى قوله: ﴿فعَاقَبتُم﴾، أصبتموهم في القتال بعقوبة حتى غنمتم كما قال الزجاج أو أصبتُم عُقبى منهم أي كانت الغلبة لكم حتى غنمتم. وعلى هذا التقدير قيل هو غير منسوخ أيضاً. وقيل: هو منسوخ وناسخه آية القتال كذا في «التيسير». وقيل ناسخه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُواْ لاَ تأكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء:٢٩]، كذا في شرح التأويلات. وإذا كان كذلك لا يَصح الاحتجاج به في موضع النزاع. وذكر في «المطلع» روي انه لما نزل قوله تعالى: ﴿واسْئَلُواْ مَا أَنْفَقْتُمْ وَلِيَسئَلُواْ مَا أَنْفَقُوا﴾ [الممتحنة:١٠]، أدَّى المؤمنون مهور المهاجرات إلى أزواجهن المشركين وأبى المشركون أن يؤدوا شيئاً من مهور المرتدات إلى أزواجهن المسلمين فنزلت هذه الآية. وقال ابن زيد: خرجت امرأة من المسلمين إلى المشركين وأتت امرأة من المشركين فقال القوم: هذه عقبتكم قد أتتكم فنزلت. والمعنى وإن سبقكم وانفلت منكم شيء من أزواجكم أي أحد منهن إلى الكفار فعاقبتم من العقبة وهي النوبة شبَّه ما حكم به على المسلمين والكافرين من اداء هؤلاء مهور نساء أولئك تارة وأولئك مهور نساء هؤلاء أخرى بأمر يتعاقبون فيه أي يتناوبون كما يتعاقب في الركوب وغيره ومعناه فجاءت عقبتكم من ادائكم فآتوا من فاتته امرأته من الكفار مرتدة مثل مهرها من مهر مهاجرة جاءتكم ولا تؤتوه زوجها الكافر ليكون قصاصاً. قالوا: وهذه الأحكام التي ذكرها اللّه في هاتين الآيتين من الامتحان ورد المهر وأخذه من الكفار وتعريض الزوج المسلم من الغنيمة أو من صداق وجب رده على أهل الحرب كل ذلك منسوخ عند جميع أهل العلم.

الموجبة للتوجه إلى بيت المقدس والثابت بالسنة من التوجه إلى بيت المقدس نسخ بالكتاب والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نُسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك إلا بتبليغ الرسول عليه السلام وترك رسول الله آية في قراءته فلما أخبر به قال: «ألم يكن فيكم أبي» فقال: بلى يا رسول الله لكني ظننت أنها نسخت فقال عليه السلام: «لو نُسخت لأخبرتكم» وإنما ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم

قوله: (ومِنَ الحجة) كان النبي ﷺ يتوجه إلى الكعبة في الصلاة حين كان بمكة ولما هاجر إلى المدينة كان يتوجه إلى بيت المقدس في الصلاة ستة عشر شهراً ثم نسخ ذلك بالتوجه إلى الكعبة فقال الشيخ رحمه الله: إن كان التوجه إلى الكعبة[1] في الابتداء يعني كان بمكة ثابتاً بالكتاب فقد نُسخ بالسنة الموجبة للتوجه إلى بيت المقدس فإنه ثابت بالسنة ظاهراً لأنه لا يتلى في القرآن فيكون دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة. وإن لم يثبت ذلك فلا شك في أن التوجه إلى بيت المقدس الثابت بالسنة ظاهراً قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤]، فيكون دليلاً على جواز نسخ السنة بالكتاب.

فإن قيل لا نسلم أن التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسنة بل هو ثابت بالكتاب فإنه كان من شريعة من قبلنا وشريعة من قبلنا تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه. وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]، قلنا: عندك شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق أنها تصير شريعة لنا بسنة رسول الله عليه السلام قولاً أو عملاً فلا يخرج بهذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب مع أن ناسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت بفعل رسول الله ﷺ حين كان بمكة فإنه كان يصلي إلى الكعبة ثم بعد ما قدم المدينة لما صلى إلى بيت المقدس انتسخت السنة بالسنة ثم لما نزلت فرضية التوجه إلى الكعبة انتسخت السنة بالكتاب. والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نُسخت بشريعتنا بلا خلاف وما ثبتت هي إلا بتبليغ الرسول عليه السلام وتبليغه قد يكون بالوحي المتلوّ وغير المتلو فيكون ذلك دليلاً على جواز نسخ الكتاب بالسنة. وعبارة شمس الأئمة فيه: ولا خلاف أن ما كان في شريعة من قبلنا ثبت انتساخه في حقنا بقول أو فعل من رسول الله ﷺ بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة. وإنما ظن النسخ من غير كتاب يُتلى فإنه كان كاتب الوحي ولم يرد النبي عليه السلام عليه ظنه ولم ينكر عليه فعل فدل على جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب وإذا ثبت جواز نسخ التلاوة ثبت

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند ١/ ٢٥٠. وأخرجه الترمذي في التفسير، باب رقم ٢.

يرد عليه وقالت عائشة: ما قبض رسول اللّه حتى أباح اللّه تعالى له من النساء ما شاء فكان نسخاً للكتاب بالسنة. وصالَح رسول اللّه ﷺ أهل مكة على رد نسائهم ثم نَسخ بقولِه تعالى: ﴿فَإِن عَلِمتُمُوهُنَّ مُؤمِنَاتٍ فَلاَ تَرجِعُوهُنَّ إِلَى الكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠].

والدليل المعقول أن النسخ لبيان مدة الحكم وجائز للرسول بيان حكم

جواز نسخ الحكم لأن وجوب التلاوة والعمل بحكم المتلوّ كل واحد منهما ثابت بالكتاب. قال أبو اليسر رحمه اللّه: هذا ليس بقوي لأن في ذلك الزمان كان القرآن ينزل على رسول اللّه ﷺ فربما اعتقد أنها نسخت بآية أخرى قبيل هذا الزمان ولم تبلغه لضيق الوقت فلا يتعين النسخ بالحديث. ولعله ظن النسخ بالإنساء. وكان نسخاً للكتاب وهو قوله تعالى: ﴿لاَ يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعدُ﴾ [الأحزاب: ٥٢]، أي لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترنك من بعدي أي من بعد ما اخترنَ اللّه ورسوله، بالسنة وهي إخبار النبي عليه السلام إياها أن اللّه تعالى أباح له ذلك. وأشار شمس الأئمة رحمه اللّه إلى أن الصحابة اتفقوا على كونه منسوخاً وناسخه لا يتلى في الكتاب فعرفنا أنهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره. قال أبو اليسر وهذا لا يقوى لأن هذا الحل لم يثبت يعني حل ما زاد على التسع بعد ما حرم بقوله تعالى: ﴿لاَ يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعدُ﴾ [الأحزاب: ٥٢]، لم يثبت لأن تحريم ما زاد على التسع مُحكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله: ﴿مِنْ بَعدُ﴾ [الأحزاب: ٥٢]، فإنه بمنزلة التأبيد إذ البعدية المطلقة تتناول الأبد. يوضحه أن ذلك ثبت جزاء لحسن عملهن وهو اختيار من رسول اللّه عليه السلام ومصابرتهن على الفقر والشدة. فكيف يجوز أن يبطل ذلك بالنسخ مع بقائهن على ذلك الاختيار؟ ولئن سلّمنا نسخه فذلك ثبت بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَحلَلنَا لَكَ أَزوَاجَكَ الَّلاتِي آتَيتَ أُجُورَهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، على ما قيل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج. وصالح رسول اللّه ﷺ أهل مكة عام الحديبية على أن من لحق بالكفار من المسلمين لم يردوه ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه وكانت المصلحة فيه في ذلك الوقت فلما ختم كتاب الصلح جاءت سبيعة بنت الحارث الأسلمية مسلمة فأقبل زوجها مسافر المخزومي، وقيل: ضيفي من الراهب فقال: يا محمد أردد علي امرأتي كما هو الشرط وهذه طينة الكتاب لم تجف فنزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا جَاءَكُمُ المُؤمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ﴾ [الممتحنة: ١٠]، إلى آخر الآية ونسخ ذلك الحكم في حق النساء وهذه السنة بالكتاب.

قوله: (والدليل المعقول) وهو مُعتمد الجمهور أن نسخ أحدهما أعني الكتاب

الكتاب فقد بعث مبيناً وجائز أن يتولى اللّه تعالى بيان ما أجرى على لسان رسوله ﷺ ولأن الكتاب يزيد بنظمه على السنة فلا يشكل أنه يصلح ناسخاً. وأما السنة فإنما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه. والسُّنة في حق الحكم وحي مُطلق يوجب ما يوجبه الكتاب فإذا بقي النظم من الكتاب وانتسخ الحكم

والسنة بالآخر ليس بممتنع عقلاً ولم يرد منه منع سمعاً فوجب القول بالجواز. أما بيان عدم امتناعه عقلاً فلأن النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا فإذا ثبت حُكم بالكتاب لم يمتنع أن يبين رسول اللّه ﷺ مدة بقاءه بوحي غير متلوّ كما لا يمتنع أن يُبينها بوحي متلوّ وكما لم يمتنع أن يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع أن يبين مدة الحكم المطلق بعبارته. ألا ترى أن النسخ إسقاط الحكم في بعض الأزمان الداخلة تحت العموم كما أن التخصيص إسقاط الحكم في بعض الأعيان الداخلة تحت العموم فإذا لم يمتنع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لم يمتنع نسخه بها أيضاً وإذا ثبت حكم السنة لم يمتنع أيضاً أن يتولى اللّه تعالى بيان مدته لعلمه بتبدل المصلحة كما لو بيّنها الرسول عليه السلام بنفسه وكما لو بين اللّه تعالى مُدَّة الحكم الثابت بالكتاب لأن الحكم الثابت على لسان الرسول عليه السلام أي الثابت بعبارته هو حكم ثابت من اللّه تعالى بدليل مقطوع به بمنزلة الثابت بالكتاب. فثبت أن ذلك ليس بممتنع عقلاً ولم يرد السمع بعَدم جوازه أيضاً لأن ما تلوا من الآيات لا يدل على عدم جوازه على ما نُبين فثبت أنه جائز. وعبارة بعض الأصوليين أنه لو امتنع نسخ أحدهما بالآخر لكان لغيره لا لذاته لأن كل واحد من الكتاب والسنة وحي من اللّه تعالى على ما قال: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم:٣-٤]، إلا أن الكتاب متلوّ والسنة غير متلوة ونسخ أحد القولين بالآخر غير ممتنع بذاته ولهذا فرض خطاب الشارع يجعل القرآن ناسخاً للسنة أو يجعل السنة ناسخة للقرآن لما لزم لذاته محال عقلاً فإذا لو امتنع لكان لغيره والأصل عدمه. قال صاحب «الميزان» إذا أخبر النبي عليه السلام أن هذا الحكم نسخ من غير أن يتلو قرآناً أيقبل خبره أم لا؟ فإن قال الخصم: لا يُقبل فقد انسلخ عن الدِّين وإن قال: يقبل فقد ترك مذهبه إذ هو تفسير جواز نسخ الكتاب بالسنة.

قوله: (ولأن الكتاب) دليل آخر على الجواز متضمن للجواب عما قالوا: إن نسخ أحدهما بالآخر لا يجوز لفوات المماثلة المشروطة بالنص فقال: ليس كذلك لأن الكتاب يزيد بنظمه لكونه معجزاً علي السنة فيصلح ناسخاً لها لكونه خيراً منها كما يصلح ناسخاً للكتاب لكونه مثلاً له. والسُّنة مثل الكتاب في إثبات الحكم وإيجاب العلم كما قرِّر في الكتاب فيصح نسخه بها أيضاً.

منه بالسنة كان المنسوخ مثل الناسخ لا محالة ولو وقع الطعن بمثله لما صح ذلك في الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بل في ذلك إعلاء منزلة رسول اللّه ﷺ وتعظيم سنته واللّه أعلم. وظهر أنه ليس بتبديل من تلقاء نفسه لأنه جلَّ وعلا قال: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ [النجم:٣]، وأما الحديث فدليل على أن

فإن قيل قوله: فإنما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه يناقض ما سبق أن أبيا ظن نسخ النظم من غير كتاب يتلى فإنه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة. قلنا: المراد هاهنا بيان الوقوع أي لم يقع نسخ النظم بالسنة وإنما وقع نسخ الحكم بها وفيما سبق بيان الجواز أي ظنه يدل على جواز نسخ النظم بدون الكتاب فلا يكون تناقضاً. أو المراد من قوله: فإنما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه أنه لا يجوز نسخ النظم بالسنة على وجه تقوم السنة مقامه في جواز أداء الصلاة بها والمراد من حديث أبي رضي اللّه عنه أنه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة على وجه يكون بياناً لانتهاء حكمه فقط فيندفع التناقض. وقوله: ولو وقع الطعن جواب عما قالوا: نسخ أحدهما بالآخر مَدْرجةٌ إلى الطعن. فقال: لو وقع الطعن بمثله أي بمثل ما نحن فيه من نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب وامتنع به. (**لما صحَّ ذلك**) أي النسخ في الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لأن الطاعن يقول: إنه يناقض في كلامه وينقل عن اللّه تعالى كلاماً متناقضاً فكيف يعتمد عليه؟ وإليه أشار اللّه تعالى بقوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ﴾ [النحل: ١٠١]، ثم لم يندفع نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه. وهذا لأنه لما علم بالمعجزات الدالة على صدق صحة رسالته وأنه مبلغ وأن الجميع من عند اللّه تعالى لم يَبْقَ للطعن مجال بل في ذلك أي جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه إعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته من حيث أن اللّه تعالى فوَّض بيان الحكم الذي هو وحي في الأصل إليه ليبينه بعبارته وجعل لعبارته من الدرجة ما يثبت به انتهاء مدَّة الحكم الذي هو ثابت بوحي متلوٍ حتى يتبيَّن به انتساخه. ومن حيث أنه جعل سُنة في إثبات الحكم مثل كلامه وتولى بيان مدته بنفسه كما تولى بيان مدة الحكم الذي أثبته بكلامه.

قوله: (وظَهر أنه ليس بتبديل) جواب من تمسكهم بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ [يونس:١٥]، فقال: ظهر بما بيَّنا أن نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه كما زعموا بل بوحي من اللّه تعالى إلا أنه غير مَتلوٍ. ولا يقال يحتمل أنه كان عن اجتهاد لجواز الاجتهاد له فيما لو يُوحَ إليه. لأنا نقول: الإذن بالاجتهاد من اللّه تعالى أيضاً، وأنه في اجتهاده لا يقر على الخطأ فكان اجتهاده مع التقرر بمنزلة

الكتاب يجوز أن ينسخ السنة وتأويل الحديث أن العرض على الكتاب إنما يجب فيما أشكل تاريخه أو لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب فكان تقديم الكتاب أوْلى فأما قوله جلّ وعلا: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، فإن المراد بالخيرية ما يرجع إلى العباد دون النظم بمعناه فكذلك

الوحي أيضاً، وذكر الغزالي رحمه الله ان الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى على لسان رسوله عليه السلام وليس الشرط أن ينسخ حكم القرآن بقرآن بل بوَحيٍ على لسان رسوله وكلام الله تعالى واحد وهو الناسخ باعتبار وهو المَنْسوخ باعتبار وليس له كلامان أحدهما قرآن والآخر ليس بقرآن وإنما الاختلاف بالعبارات فربما دل على كلامه بلفظ منظوم يأمر بتلاوته ويُسمى قرآناً وربما دل عليه بلفظ غير مَتلو ويسمى سُنة والكل مسموع من الرسول عليه السلام والناسخ هو الله تعالى بكل حال. قوله: (وتأويل الحديث) قال شمس الأئمة رحمه الله: وما رُوي من قوله عليه السلام: «فاعرضوه على كتاب الله تعالى» فقد قيل: هذا الحديث لا يكاد يصح لأن هذا الحديث بعينه مُخالف لكتاب الله تعالى فإن في الكتاب فرضية اتباعه مطلقاً وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيداً بأن لا يكون مخالفاً لما يتلى في الكتاب ظاهراً ولئن ثبت بالمُراد أخبار الآحاد لا المسموع عنه بعينه أو الثابت عنه بالنقل المتواتر وفي اللفظ ما دل عليه وهو قوله عليه السلام: «إذا رُوي لكم عني حديث» ولم يقل: إذا سمعتم مِني ونحن نقول إن خبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب به لأنه لا يثبت كونه مسموعاً من رسول الله ﷺ قطعاً. ولهذا لا يثبت به علم اليقين على ان المراد من قوله عليه السلام وما خالف فردوه عند التعارض إذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما فإنه يعمل بما في كتاب الله ولا يجوز ترك ما هو ثابت في كتاب الله تعالى نصاً عند التعارض. ونحن هكذا نقول وإنما الكلام فيما إذا عُرف التاريخ بينهما.

قوله: (فأما قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾)، جواب عن تمسكهم بهذه الآية فقال: المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع إلى مرافق العباد دون النظم بمعناه أي مع معناه أو ملتبساً بمعناه لان نظم القرآن لا يفضل بعضه على بعض بل الكل سواء في الإعجاز وفي كونه قرآناً. فكذلك المماثلة أي فكالخيرية المماثلة في أنها راجعة إلى مرافق العباد لا إلى المماثلة في النظم فكان المعنى: نأت بخير منها أو مثلها في المحَبة والمصلحة والثواب ونحوها لا بلفظة خير من لفظها أو مثلها. فالحاصل أن الخيرية والمثلية باعتبار الحُكم لا باعتبار اللفظ وقد يكون حكم السنة الناسخة خيراً أو مثلاً لحكم الآية المنسوخة من حيث كونه أصلح للمكلف من الحكم المتقدم أو مساوياً له

المماثلة على أنا قد بيَّنا أن نسخ حكم اكتاب بالسنة خارج عن هذه الجملة ونسخ السنة بالسنة مثل قوله النبي ﷺ: «إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا

باعتبار الثواب وغيره. والمجانسة حاصلة في هذا التقدير لأن الأحكام جنس واحد مع أننا لا نسلم أن الخيرية تقتضي المجانسة لأن قول القائل: من لقيني بحمد وثناء لقيته بخير منه يراد به المنحة والعطاء لا الحمد والثناء. وأجيب عن الآية أيضاً بأنها لا تفيد أن الخير أو المثل هو الناسخ لأنه رتب الإتيان بأحدهما علي نسخ الآية فلو كان الخير أو المثل هو الناسخ لترتب نسخ الآية على الإتيان بأحدهما وهو دَوْر. واعتراض عليه بأن غاية ما يلزم منه أن الخير أو المثل يجوز أن لا يكون ناسخاً بل شيئاً آخر مغايراً للناسخ يحصل بعد حُصول النسخ وهذا إنما كان يُفيد لو كان مدّعي المستدل أن الخير أو المثل هو الناسخ وليس كذلك بل مُدَّعاه أن الناسخ يجب أن يكون خيراً من المنسوخ أو مِثله لأن الناسخ بدل المنسوخ والآية تدل على أن بدل المنسوخ خير أو مثل. خارج على هذه الجملة أي على وفاق هذه الجملة فإنا قد بينا أن السنة مثل الكتاب فيما يقع فيه النسخ وهو الحكم. وفي بعض النسخ: عن هذه الجملة أي الآية تدل على أن الكتاب ينسخ بالكتاب ولا تدل على أنه لا ينسخ بالسنة لما تقدم أن المفهوم ليس بحجة. وأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيهِم﴾ [النحل:٤٤]، فهو انا لا نسلم دلالة الآية على كون السنة بياناً لجواز أن يكون المراد من قوله: لتبين لتبلِّغ إذ حمل البيان على التبليغ أولى من حمله على بيان المراد تفادياً عن لزوم الإجمال والتخصيص فيما أنزل لأن التبليغ عام فيه بخلاف بيان المراد لاختصاصه ببعضه كالعامّ والمجمل والمطلق والمنسوخ. ولو سلم أن المراد لتبين العام والمجمل والمطلق والمنسوخ إلى غير ذلك فلا نُسلم أن النسخ ليس ببيان لأنه بيان أيضاً.

قوله: (ونسخ السُّنة بالسُّنة) كذا. لم يذكر الشيخ رحمه اللّه أمثلة نسخ الكتاب بالكتاب كما ذكرها غيره لظهورها وكثرتها مثل نسخ آيات المسالمة التي هي أكثر من مائة آية بآيات القتال، ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِائَتَينِ﴾ [الأنفال:٦٥]، بوجوب ثباته للاثنين بقوله عزّ اسمه: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُم﴾ [الأنفال:٦٦] الآية. وهذا النص وإن كان طريقه طريق الخبر لكنه أمر في الحقيقة. روي عن بريدة رضي اللّه عنه أن رسول اللّه ﷺ قال: إني نهيتكم عن الثلاث عن زِيارة القبور فزُوروها فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه ولا تقولوا هجراً؛ وعن لحم الأضاحي أن تمسكوه فوق ثلاثة أيام فأمسكوه ما بدا لكم وتزوَّدوا فإنما نهيتكم ليتسع به موسركم على معسركم وعن النَّبيذ في الدباء والحنتم والمزفت فاشربوا

فزوروها» فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه وكنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي أن تمسكوها فوق ثلاثة أيام فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن النبيذ في الدباء والحنتم والنقير والمزفت فإن الظرف لا يحل شيئاً ولا يحرمه ونسخ خبر الواحد مثله جائز أيضاً. ويجوز أن يكون حكم الناسخ أشق من حكم

في كل ظرف فإن الظرف لا يُحل شيئاً ولا يحرمه ولا تشربوا مُسكراً وفي رواية ابن مسعود رضي اللّه عنه لهذا الحديث قال: «وعن الشُّرب في الدباء والحنتم والنقير والمزفت فاشربوا في الظروف ولا تَشربوا مسكراً» فهذا نسخ السنة بالسنة لانتهاء حكم النهي بالإذن. ثم قيل المراد بالنهي عن الزيارة هو النهي عن زيارة قبور المشركين فإنهم ما مُنعوا عن زيارة قبور المسلمين قط ألا ترى أنه قال فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه وكانت مُشركة. ورُوي أنه زار قبرها في أربعمائة فارس فوقفوا بالبعد ودنا هو من قبرها فبكى حتى سُمع نشيجه. وقيل: إنما نُهوا عن زيارة القبور في الابتداء على الإطلاق لما كان من عادة أهل الجاهلية أنهم كانوا يندبون الموتى عند قبورهم وربما يتكلمون بما هو كذب أو محال ولهذا قال: ولا تقولوا هجراً أي لغواً من الكلام. ففيه بيان أن الممنوع كان هو التكلم باللغو عند القبور وذلك موضع ينبغي للمرء أن يتعظ به ويتأمل في حال نفسه وهذا قائم لم ينتسخ إلا أنه في الابتداء نهاهم عن زيارة القبور لتحقيق الزجر عن الهُجر من الكلام ثم أذن لهم في الزيارة بشرط أن لا يقولوا هجراً وقيل الإذن ثبت للرجال دون النساء فالنساء يمنعن من الخروج إلى المقابر لما رُوي أن فاطمة رضي اللّه عنها خرجت في تعزية لبعض الأنصار فلما رجعت قال لها رسول اللّه ﷺ: لعلك أتيت المقابر؟ قالت: لا قال: لو أتيت ما فارقت جدّك يوم القيامة. أي كنت معها في النار. والأصح أن الرخصة ثابتة للرجال والنساء جميعاً فقد روي أن عائشة رضي اللّه عنها كانت تزور قبر رسول اللّه ﷺ في كل وقت وأنها لما خرجت حاجّة زارت قبر أخيها عبد الرحمن وأنشدت عند القبر قول القائل:

وكنا نكد ما في حزيمة حقبة ... من الدهر حتى قيل أن تتصدّعا
فلما تفرقنا كأني ومالكاً ... لطول اجتماع لم نبت ليلة معا

والنهي عن إمساك لحوم الأضاحي في الابتداء كان للضيق والشدة فنهاهم عن الإمساك ليتسع توسعهم على معسرهم ولما عُدم ذلك الضيق أذن لهم في الإمساك. فأما النهي عن الشرب في الأواني المغتلمة فقد كان تحقيقاً للزجر عن شرب المسكر الحرام فقد كانوا ألفوا شربها وقد كان يشق عليهم الانزجار عن العادة المألوفة ولهذا أمر بكسر الدنان وشق الزوايا ولمّا حصل الانزجار أذن لهم في الشرب في الأواني وبيّن أن المحرم شرب المسكر وأن الظرف لا يُحِل شيئاً ولا يحرّمه. كذا في أشربة «المبسوط». عن النّبيذ أي عن أخذ النبيذ أو شرب النبيذ. والنبيذ التمر ينبذ في جرة الماء أو غيرها أي فيها حتى

المنسوخ عندنا لأن اللّه تبارك وتعالى نسخ التخيير في صوم رمضان بعزيمة الصيام ونسخ الصفح والعَفو عن الكفار بقتال الذين يقاتلون فقال: وقاتلوا في سبيل اللّه الذين يُقاتلونكم ثم نسخه بقتالهم كافة بقوله: ﴿وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة:٣٦]، والناسخ أشق ها هنا وقال بعضهم: لا يَصح إلا بمثله أو بأخف لقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، والجواب أن ذلكَ فيما يرجع إلى مرافق العباد وفي الأشق فضل ثواب الآخرة واللّه أعلم.

يغلي وقد يكون من الزبيب والعسل. والدّباء القرع. والحنتم جرار حُمر وقيل خضر تحمل فيه الخمر إلى المدينة الواحد حنتمة والنقير الخشبة المنقورة والمزفت الوعاء المطلي بالزفت وهو القار. وهذه أوعية ضارية تُسرع بالشّدة في الشراب وتحدث فيه التغير ولا يشعر به صاحبه فهو على خطر من شرب المحرم كذا في «المغرب».

قوله: (ويجوز أن يكون حُكْم الناسخ أشق من حُكْم المَنْسوخ) اختلف القائلون بالنسخ بعد اتفاقهم على جواز النسخ ببَدْل أخف كنسخ تحريم الأكل بعد النوم في ليالي رَمضان بحلّه. وببدل مماثل كنسخ وجوب التوجُّه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة في جواز النسخ إلى بدل أثقل فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى جوازه وذهب بعض أصحاب الشافعي وبعض أصحاب الظاهر منهم محمد بن داود إلى امتناعه. قال شمس الأئمة ذكر الشافعي رحمه اللّه في كتاب الرسالة: أن اللّه تعالى فرض فرائض أثبتها وأخرى نسخها رحمة وتخفيفاً لعِباده فزعم بعض أصحابه انه أشار بهذا إلى وجه الحكمة في النسخ وقال بعضهم: أراد به أن الناسخ أخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الأخف بالأثقل. تمسكوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، أخبر أن الناسخ ما هو خير من المنسوخ أو مثله والمراد بالخيرية أو المثلية هو الخيرية والمثلية في حقنا وإلا فالقرآن خير كله من غير تفاضل فيه والأشق ليس بخير ولا مثل فلا يجوز النسخ به. وبقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله جل ذكره: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: ٢٨]، فإنهما يدلان على إرادة اليُسر والتخفيف والنَّقل إلى الأشق يدل على إرادة العُسر والتثقيل فيكون خلاف النص فلا يَجوز. وبأن النقل إلى الأشق أبعد في المصلحة لكونه إضراراً في حق المكَلفين لأنهم إن فعلوا التزموا المشقة الزائدة وإن تركوا تضرَّروا بالعقوبة وذلك لا يليق بحكْمة الشارع ورأفته على عباده. وتمسَّك الجمهور بدلالة العقل والشرع على الجواز.

. . . .

أما دلالة العقل فلأن مصلحة المكلف قد تكون في الترقي من الأخف إلى الأثقل كما يكون في ابتداء التكليف ورَفع الحكم الأصلي كما يكون في النقل من الأثقل إلى الأخف. ألا ترى أن الطبيب ينقل المريض من الغذاء إلى الدواء تارة ومن الدواء إلى الغذاء أخرى بحسب ما يعلم من منفعته فيه.

وأما دلالة الشرع فلأن اللّه تعالى نَسخ التخيير بين صوم رمضان والفِدية عنه في ابتداء الإسلام على ما رَوى ابن عمر ومعاذ رضي اللّه عنهم ذلك (فعزيمة الصيام) أي بالصوم حتماً بقوله عز اسمه: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهرَ فَليَصُمهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ولا شك أن الصوم حتماً أشق من التخيير. ونسخ الصفح والعفو عن الكفار الثابتين بقوله تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنهُم وَاصْفَح﴾ [المائدة: ١٣] بآيات القتال ونَسخ الحبس والإيذاء باللسان في حد الزنا بالجلد والرجم. ونسخ إباحة الخمر ونكاح المتعة ولحوم الحمر الأهلية بتحريمها. ونسخ صَوم عاشوراء بصوم رمضان وكون الحج مندوباً بكونه فرضاً وإباحة تأخير الصلاة عند الخوف بوجوب أدائها في أثناء القتال وكل ذلك نسخ بالأشق والأثقل.

وأما تمسكهم بالآية الأولى فضَعيف لأنا لا نُسلِّم أن الأشق ليس بخَير بل هو خير باعتبار الثواب في الآخرة كما أن الأخف خير باعتبار السهولة في الدنيا فإن الأشق أكثر ثواباً على ما قال عليه السلام لعائشة رضي اللّه عنها: «أجرُكِ على قَدْر تَعبك»[1] وقال: «أفضل الأعمال أحمزها» أي أشقها على البدن. وكذا تمسكهم بالآيتين الأخريين لأن الآيتين لا تدلان على اليسر والتخفيف في كل شيء بل في صور مخصوصة. وما ذكروا من المعقول فهو لازم عليهم في نَقل الخلق عن الإباحة والإطلاق إلى مشقة التكليف وعن الصحة إلى المرض وعن القوة إلى الضعف وعن الغِنى إلى الفقر. فما هو الجواب لهم عن صور الإلزام فهو جوابنا في محل النزاع واللّه أعلم.

---

(١) أخرجه مسلم في الحج حديث رقم ١٢١١.

باب تَفْصيل المَنْسوخ

قال الشيخ الإمام رضي اللّه عنه: المنسوخ أنواع أربعة: التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة بلا حكم. ونسخ وصفه في الحكم. أما نسخ التلاوة والحكم جميعاً فمثل صحف إبراهيم عليه السلام فإنها نسخت أصلاً إما بصرفها عن القلوب أو بموت العلماء. وكان هذا جائزاً في القرآن في حياة النبي عليه السلام قال اللّه تبارك وتعالى: ﴿سَنُقرِئُكَ فَلاَ تَنْسَى إلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ﴾

باب تفصيل المنسوخ

المنسوخ اسم للحكم المرتفع أو اسم للحكم الذي انتهى بالدَّليل المتأخِّر وقد يُسمَّى الدليل الأول منسوخاً. وهو أنواع نسخ الدليل الذي ثبت به الحكم الأول ونسخ الشرط الذي تعلق به الحكم الأول ونسخ الحكم الأول وهو أنواع نسخ كل الحكم ونسخ بعض الحكم و الزيادة على الحكم الأول والنُّقصان عنه. أما نسخ الدليل فعلى ضربين: نسخ وحي مَتْلو ونَسخ وحي غير متلو وهو خبر الرسول عليه السلام.

أما نسخ الكتاب فأنواع: نسخ التلاوة والحكم جميعاً ونسخ التلاوة دُون الحكم وعكسه كذا ذكر في «الميزان» فظهر بهذا أن مراد الشيخ من تفصيل المنسوخ في هذا الباب تفصيل المنسوخ من الكتاب لا تفصيل مطلق المنسوخ (**والمنسوخ أنواع أربعة. التلاوة والحكم**) أي اللفظ والحكم المتعلق بمعناه جميعاً والحكم دون اللفظ. وعكسه ونسخ وصفة نحو نسخ فرضية صوم عاشوراء مع بقاء أصله. فمثل صُحف إبراهيم فإنا قد علمنا حقيقة أنها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال اللّه تعالى: ﴿إنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَى صُحُفِ إبرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ [الأعلى: ١٨ و١٩]، ثم نسخت أصلاً ولم يبقَ شيء من ذلك بين الخلق تلاوة ولا عملاً به فلا طريق لذلك سوى القول بانتساخ التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك بصَرفها عن القلوب أي برفعها عنها أو هو من مغلوب الكلام أي تصرُّف القلوب عنها أي عن حفظها (**وكان هذا**) أي هذا النوع وهو نسخ التلاوة والحكم جميعاً بصرف القلوب عنهما جائزاً في القرآن في حياة النبي ﷺ للاستثناء المذكور في قوله

[الأعلى:٦ – ٧]، وقال جل جلاله: ﴿مَا نَنسَخ من آيَة أَو نُنسهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، فأما بعد وفاته فلا لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحنُ نَزَّلنَا الذِّكرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافظُونَ﴾ [الحجر:٩]، أي نحفظه منزلاً لا يلحقه تبديل صيانة للدين إلى آخر الدهر وأما القسم الثاني والثالث فصحيحان عند عامَّة الفقهاء ومن الناس من أنكر ذلك فقالَ: لأن النص لحكمه فلا يبقى بدونه والحكم بالنص ثبت فلا يبقى بدونه.

تعالى: ﴿سَنُقرِئُكَ فَلاَ تَنْسَى إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ﴾، إذ لو لم يتصور النسيان لخلا ذكر الاستثناء عن الفائدة. وقوله تعالى: ﴿أَو نُنسِهَا﴾، يدل على الجواز أيضاً. وذلك مثل ما روي عن عائشة رضي اللّه عنها أنها قالت: كان فيما أنزل عَشر رضعات محرَّمات فُنسخن بخَمْس. ورُوي أن سورة الأحزاب كانت تعدل سُورة البقرة وقال الحسن رحمه اللّه: إن النبي ﷺ أوتي قرآناً ثم نسيه فلم يكن شيئاً أو لم يبق منه شيء لما رَفع اللّه تعالى عن قلبه ذلك.

(**فأما بعد وَفاته فلا**) أي فلا يجوز قال بعض الرافضة والملحدة ممن يتستر بإظهار الإسلام وهو قاصد إلى إفساده هذا جائز بعد وفاته أيضاً وزعموا أن في القرآن كانت آيات في إمامة علي وفي فَضائل أهل البيت فكتمها الصحابة فلم تبقَ باندراس زمانهم. واستدلوا في ذلك بما روي أن أبا بكر رضي اللّه عنه كان يقرأ: لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم. وأنس رضي اللّه عنه كان يقول قرأنا في القرآن: «بلغوا عنا قومنا أنا لقينا ربنا فرَضي عنا وأرضانا». وقال عُمر رضي اللّه عنه قرأنا آية الرجم ووعيناها. وروي في حديث عائشة رضي اللّه عنها أن ذلك كان مما يُتلى بعد وفاة رسول اللّه عليه السلام.

والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحنُ نَزَّلنَا الذِّكرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾، ومعلوم أنه ليس المراد الحفظ لديه فإن اللّه تعالى يتعالى من أن يوصف بالنسيان والغفلة فعرفنا أن المراد الحفظ في الدنيا فإن الضياع محتمل منا قصداً كما فعله أهل الكتاب والغفلة والنسيان متوهم منا وبه ينعدم الحفظ إلا أن يحفظه اللّه عز وجل وهو معنى قوله أي يحفظه منزلاً لا يلحقه تبديل ولأنه لا يخلو شيء من أوقات بقاء الخلق في الدنيا عن أن يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق الوحي فيما ابتُلوا به من أداء الأمانة التي حملوها، إذ العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية بوجه من الوجوه. وقد ثبت أنه لا ناسخ لهذه الشريعة بوحي ينزل بعد وفاة رسول اللّه ﷺ ولو جوزنا هذا في بعض ما أوحي وجب القول بتجويز ذلك في جَميعه فيؤدي إلى القول بجواز أن لا يبقى شيء مما ثبت بالوحي بين الناس في حال بقاء التكليف وهذا قبيح فعرفنا أنه لصيانة الدين إلى آخر الدهر أخبر جل جلاله أنه هو الحافظ لما أنزله على رسوله عن التغيير والمحو عن القلوب فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد. وما نقلوا من

ولعامة العلماء أن الإيذاء باللسان وإمساك الزواني في البيوت نسخ حكمه وبقيت تلاوته وكذلك الإعتداد بالحول ومثله كثير. ولأن للنظم حكمين جواز الصلاة وما هو قائم بمعنى صيغته وجواز الصلاة حكم مقصود بنفسه وكذلك الإعجاز الثابت بنظمه حكم مقصود فبقي النص لهذين الحكمين ودَلالة أنهما يصلحان مقصودَيْن ما ذكرنا أن من النصوص ما هو مُتشابه لا يثبت به إلا ما

أخبار الآحاد فبعضها شاذ لا يكاد يصح وما ثبت منها محمول على أن المحو عن قلوب الصحابة سوى قَلْب الراوي كان قبل وفاته لا بَعْده. وأما حديث عائشة فغير صحيح لأنه ذكر في ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول اللّه عليه السلام فدَخل داجن البيت فأكلها. ومعلوم أن بهذا لا ينعدم حفظه عن القلوب ولا يتعذر إثباته في صحيفة أخرى فعرفنا أنه لا أصل لهذا الحديث كذا في أصول الفقه لشمس الأئمة.

قوله: (**وأما القسم الثاني**) وهو نَسخ الحكم دُون التلاوة. (**والثالث**) وهو نسخ التلاوة دون الحكم فصحيحان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين. ومن الناس وهم فرقة شاذة من المعتزلة من أنكر الجواز في القسمين متمسكين بأن المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه إذ الإبتلاء يحصل به والنص وسيلة إلى هذا المقصود فلا يَبقى النّص بدون حكمه لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سُقوط الصلاة بالحيض والحكم بالنص يثبت لا بغيره فلا يبقى بدونه كالملك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انفسخ. وعبارة بعضهم أن التلاوة مع الحكم بمنزلة العلم مع العالمية والمفهوم مع المنطوق وكما لا ينفك العلم من العالمية والمفهوم من المنطوق فكذلك التلاوة والحكم لا ينفكّان. ومنهم من أنكر نسخ التلاوة مع بَقاء الحكم دون عكسه لأن الاعتقاد واجب في المتلو أنه قرآن وأنه كلام اللّه تعالى ولا يصح أن يعتقد فيه خلاف هذا في شيء من الأوقات والقول بجواز نسخ التلاوة يؤدي إليه فلا يجوز.

وتمسّكت العامة في كل واحد من القسمين بالمنقول والمعقول. أما بيان المنقول في القسم الأول وهو نسخ الحكم دون التلاوة فهو أن الإيذاء باللسان للزانيين الثابت بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا﴾ [النساء: ١٦]، وإمساك الزواني أي الزانيات الثابت بقوله عز اسمه: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ﴾ [النساء: ١٥]، نسخا بالجَلد والرجم مع بقاء تلاوة النَّصين الدالينَ عليهما. **وقوله:** (**نسخ حُكمه**) أي نفس هذا الحكم ومشروعيته. (**وبقيت تلاوته**) أي تلاوة النص المثبت له ولو قيل: إن النص الموجب للإيذاء والإمساك نسخ حكمه وبقيت تلاوته لكان أحسن وكذلك الاعتداد بالحول أي

ذكرنا من الإعجاز وجواز الصلاة فلذلك استقام البقاء بهما وانتهى الآخر وأما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة:١٩٦]، متتابعات لكنه لما صحّ عنه إلحاقه عنده بالمصحف ولا تهمة في روايته وجب الحمل على أنه نسخ نظمه وبقي حكمه

وكالإيذاء باللسان والإمساك الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة:٢٤٠]، نسخ مع بقاء تلاوة هذا النص. ومثله كثير مثل نَسخ تقديم الصدقة على نجوى الرسول عليه السلام، ونَسخ التخيير في الصوم، ونَسخ المسالمة مع الكفار وثبات الواحد للعشرة مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها. وأما المعقول فهو ما ذكر في الكتاب أن للنظم حُكمين إلى آخره. وحاصله أن ما يتعلّق بالنص من الأحكام على قِسمين قسم يتعلّق بالنظم مثل جواز الصلاة والإعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوُجوب والحرمة ونحوهما فيجوز أن يكون أحدهما مصلحة دون الآخر فإذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز أن يبقى ما يتعلق بالنظم لكونه مقصوداً. والدليل على أن ما يتعلق بالنظم يصلح مقصوداً أن في القرآن ما هو متشابه ولم يثبت به من الأحكام إلا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلاة والإعجاز فإذا حسن ابتداء إنزال النظم له فالبقاء أوْلى (**فلذلك**) أي فلصلاح الحكمين المذكورين لكونهما مقصودين (**استقام البقاء بهما**) أي بقاء النص ببقائهما (**وانتهى الآخَر**) أي الحكم المتعلق بالمعنى كالصلاة مع الصوم لما كان كل واحد منهما مقصوداً جاز بقاء أحدهما مع عدم الآخَر وبه خرج الجواب عما قالوا المقصود من النص حُكمه فلا يبقى النص بدونه لأن الحكم المتعلق بالنظم لما كان مقصوداً جاز أن يبقى النظم ببقائه.

فأما القسم الثاني وهو نسخ التلاوة دون الحكم فتمسكوا بالمنقول والمعقول أيضاً أما المنقول فمثل قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين (**فصيام ثلاثة أيام مُتتابعات**) وقد كانت هذه قراءة مشهورة إلى زمن أبي حنيفة رحمه الله ولكن لم يوجد فيها النقل المتواتر الذي يثبت بمثله القرآن. ومثل قراءة ابن عباس رضي الله عنهما: فافطر فعدَّة من أيام أُخَر. ومثل قراءة سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: وله أخ أو أخت لأم فلكل واحد منهما السُّدس. وكرواية عمر رضى الله عنه: الشيخ والشيخة إلى آخره ثم لا يظن بهؤلاء أنهم اخترعوا ما رووا من أنفسهم فيحمل على أنه كان مما يتلى ثم انتسخت تلاوته في حياة رسول الله ﷺ بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها إلا قلوب هؤلاء ليبقى الحكم بنقلهم فإن خبر الواحد مَوجب للعمل به فكان بقاء الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق لا أن يكون نَسخ التلاوة بعد وفاة رسول الله عليه السلام.

وهذا لأن للنظم حكماً يتفرّد به وهو ما ذكرنا فيصلح أن يكون هذا الحكم متناهياً أيضاً ويبقى الحكم بلا نظم وذلك صحيح في أجناس الوحي. وأما القسم الرابع فمثل الزيادَة على النص فإنها نسخ عندنا. وقال الشافعي: إنه

فإن قيل: لا يتصور نَسخ التلاوة مع بقاء الحكم لأن القرآن لا يثبت إلا بالنقل المتواتر وَلم يثبت بالنقل المتواتر أن ما رووا كان قرآناً ثم نسخت تلاوته وبقي حكمه. والدليل عليه أن الحكم الباقي ليس بقطعي ولو كان حكم القرآن لكان قطعياً. قلنا: القرآنية تثبت بالسماع من رسول الله ﷺ وإخباره أنه من عند الله تعالى وقد ثَبت ذلك في حق هؤلاء الرُّواة وغيرهم إلا أن يصرف قلوب غيرهم عنه لم يثبت القرآنية في حَقّنا فلا يخرج به من أنه كان قرآناً حقيقة غاية ما فيه أنه يلزم كونه قرآناً في الزَّمان الماضي بالظن وهو ليس بقادح فيما نحن فيه لأن الثبوت بطريق القطع مشروطة فيما بقي بين الخلق من القرآن لا فيما نُسخ. وأما المعقول فما هو المذكور في الكتاب وهو ظاهر ويَبقى الحكم بلا نظم أي بلا نظم القرآن. وذلك أي الحكم بلا نظم متلو صحيح في أجناس الوحي مثل الأحكام الثابتة بالسنة فإنها تثبت بالإلهام وهو من أقسام الوحي. قال شمس الأئمة رحمه الله: قد ثبت أنه يجوز إثبات الحكم ابتداءً بوَحي غير متلو فلأن يجوز بقاء الحكم بعدما انتسخ حكم التلاوة من الوحي المتلو كان أَوْلى وتبيَّن بما ذكرنا أن قولهم الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه فاسد لأن بقاء الحكم لا يكون ببَقاء السبب الموجب له فانتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم. ولا نُسلم أن هذا كالعلم مع العالمية إذ لا مغايرة بين قيام العلم بالذات وبين العالمية فإن العالمية هي قيام العلم بالذات وإذ لا تغاير فلا تلازم.

ولا يُقال: الكلام في تلازم العلم والعالمية لا في تلازم العالمية وقيام العلم بالذات. لأنا نقول: نفس العلم من غير اعتبار قيامه لا يستلزم عالمية تلك الذات وكذا لا نسلم ملازمة المفهوم للمنطوق ولو سُلِّم عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلا نُسلم التساوي في الشبه إذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم بخلاف التلاوة فإنها أمارة الحكم ابتداء لا دواماً فلا يلزم من انتفاء الأمارة انتفاء ما دلت عليه ولا من انتفاء مدلولها انتفاؤها.

قوله: (وأما القسم الرابع) وهو نسخ الوصف فمثل الزيادة على النص اتفق العلماء على أن الزيادة على النص إن كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم أو الزكاة بعد وجوب الصلوات لا يكون نسخاً لحكم المزيد عليه لأنها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للأول. وما نقل عن بعض العراقيين أن زيادة صلاة سادسة على الصلوات الخمس نَسخ فقد بنوا ذلك على أنها تزيل وجوب المحافظة على الصلاة الوسطى المأمور

تخصيص ولَيس بنسخ وذلك زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الإيمان في كَفارة اليمين والظهار قال لأن الرقبة عامَّة في الكافرة والمؤمنة فاستقام فيها

بالمحافظة عليها في قوله عز اسمه: ﴿حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاَةِ الوُسْطَى﴾ [البقرة: ٢٣٨]، لأن السادسة تخرجها عن كونها وسطى. وهو باطِل لأن كونها وسطى أمر حقيقي لا شرعي فلا يكون رفعه نسخاً. ولأنه يلزم عنه أن الشارع لو أوجب أربع صلوات ثم أوجب صلاة خامسة أو صوماً أو زكاة أن ذلك يكون نسخاً لإخراج العبادة الأخيرة عن كونها أخيرة وإخراج العبادات السابقة عن كونها أربعاً وهو خلاف الإجماع. واختلفوا في غير هذه الزيادة إذا ورد متأخراً عن المزيد عليه تأخراً يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الإيمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في جلد الزاني بعد اتفاقهم على أن مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا تكون نسخاً كورود رد الشهادة في حد القذف مقارناً للجلد فإنه لا يكون نسخاً له للقرآن فقال عامة العراقيين من مشايخنا وأكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا: إنها تكون نسخاً معنى وإن كان بياناً صورة وهو مختار الشيخ في الكتاب. وقال أكثر أصحاب الشافعي أنها لا تكون نسخاً وإليه ذهب أبو علي الجبائي وأبو هاشم وجماعة من المتكلمين. ونقل عن بعض أصحاب الشافعي أن الزيادة إن غيرت المزيد عليه تغييراً شرعياً بحيث لو فعله كما قد كان يفعله قبل الزيادة يجب استئنافه كان نسخاً كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وإن لم يكن كذلك لا يكون نسخاً كزيادة التغريب في حد الزاني وزيادة عشرين على الثمانين في حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها وإليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهَمداني من المعتزلة. ونُقل عن الشيخ أبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري أن الزيادة إن كانت مُغَيِّرة حكم المزيد في المستقبل كانت نسخاً كزيادة التغريب على الجلد إذا وردت متأخرة وكزيادة عشرين على حَد القاذف فإنها توجب تغيُّر الحكم الأول في المستقبل من الكل إلى البعض وإن لم تكن مغيرة لا تكون نسخاً كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب سَتر الفخذ فإنها لا تكون نسخاً لوجوب ستر كل الفخذ لأن ستر الفخذ لا يُتصور بدون سَتر بعض الركبة فلا تكون الزيادة مُغيِّرة للحكم الأول في المستقبل بل تكون مقررة له. ومختار بعض الأصوليين أن الزيادة إن رفعت حكماً شرعياً بدليل شرعي متأخر فهي نسخ لوجود حقيقة النسخ على ما مر في بيان حده وما خالفه بأن لا يكون الحكم المرفوع شرعياً أو لا تكون الزيادة متأخرة عنه أو لا يكون إثباتها بدليل شرعي ليس بنسخ لأن النسخ لا يتحقق بدون الأمور الثلاثة فينتفي بانتفاء كل منها.

تمسك من قال بأن الزيادة ليست بنسخ أصلاً بوجوه من الكلام. أحدها أنهم بنوا

الخصوص وإنما النسخ تبديل وفي قيد الإيمان تقرير لا تبديل وكذلك في شرط النفي تقرير للجلد لا تبديل فلم يكن نسخاً وليس الشرط أن يكون الزيادة تخصيصاً لا محالة بل ليس نسخاً بكل حال ولنا أن النسخ بيان مُدَّة الحكم وابتداء حكم آخَر والنص المطلق يوجب العمل بإطلاقه فإذا صار مقيداً صار

على أصلهم أن المطلق من أنواع العام عندهم وأن العام لا يوجب العلم قطعاً بل يجوز أن يراد به البعض وبالمطلق المقيد وإذا كان كذلك ظهر بورود الزيادة المقيدة للمطلق أن المراد من العام البعض ومن المطلق المقيد فيكون تخصيصاً وبياناً لا نسخاً وذلك مثل الرقبة المذكورة في كفارة اليمين والظهار فإنها اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة والزمنة وغيرها. فإخراج الكافرة منها بزيادة قيد الإيمان يكون تخصيصاً لا نسخاً كإخراج الزَّمِنة والعمياء منها. وكإخراج أهل الذمة من لفظ المشركين. والثاني أن حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لأن حقيقته تبديل ورفع للحكم المشروع والزيادة تقرير للحكم المشروع وضم حكم آخر إليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخاً. الا ترى أن إلحاق صفة الإيمان بالرقبة لا يخرجها من أن تكون مستحقة للإعتاق في الكفارة وإلحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من أن يكون واجباً بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التغريب ضم حكم إلى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة. وهو بمنزلة من ادعى على آخر ألفاً وخمسمائة وشهد له شاهدان بألف وآخران بألف وخمسمائة حتى قضي له بالمال كله كان مقدار الألف مقضياً به بشهادتهم جميعاً. وإلحاق الزيادة بالألف بشهادة الآخر يوجب تقرير الأصل في كونه مشهوداً به لا رفعه فتبين بهذا أن الزيادة لا تتعرض لأصل الحكم المشروع فيكون فيها معنى النسخ بوجه. يوضحه أن النسخ إنما يثبت بدليل متأخر مُنافٍ للأول بحيث لو وردا معاً لا يمكن الجمع بينهما لتنافيهما. وهاهنا إن وردت الزيادة مقارنة للمزيد عليه وجب الجمع ولا تكون منافية له فكيف يثبت بها النسخ إذا وردت متأخرة؟ بل يكون بياناً. وإلى هذين الوجهين أشير في الكتاب. وقوله: (وليس الشرط أن تكون الزيادة تخصيصاً) اعتذار عن قوله: إنه تخصيص وليس بنسخ بأن يكون تخصيصاً يستقيم في تقييد الرقبة على أصل الشافعي ولا يستقيم في إيجاب النفي فقال: ليس الشرط أي شرط الزيادة أن تكون تخصيصاً يعني لا ندَّعي أنها تخصيص لا محالة بل تكون تخصيصاً ولا تكون كذلك ولكنها ليست بنسخ بوجه.

والثالث أن الزيادة على النص لو كان نسخاً لكان القياس باطلاً لأن القياس إلحاق غير النصوص وزيادة حكم لم يوجبه النص بصيغته وحين كان القياس جائزاً ودليلاً شرعياً عُلم أن الزيادة ليست بنسخ.

شيئاً آخرَ لأن التقييد والإطلاق ضدان لا يجتمعان وإذا كان هذا غير الأول لم يكن بد من القول بانتهاء الأول وابتداء الثاني وهذا لأنه متى صار مقيداً صار المطلق بعضه وما للبعض حكم الوُجود كبعض العلة وبعض الحد حتى إن شهادة القاذف لا تبطل ببعض الحدّ عندنا لأنه ليس بحد. فثبت أن هذا نسخ بمنزلة نسخ جملته فأما التخصيص فتصرُّف في النظم بيان أن بعض الجملة غير مراد بالنظم مما يتناوله النظم.

والرابع: أن النسخ أمر ضروري. لأن الأصل في أحكام أسرع هو البقاء. والقول بالتخصيص والتقييد يوجب تغير الكلام من الحقيقة إلى المجاز ومن الظاهر إلى خلافه. لكنه متعارف في اللغة فكان الحمل عليه أوْلى من الحمل على النسخ. واحتج من قال بأن الزيادة نسخ معنىً بأن النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء حكم آخر وهذا عند من شرط البدل في النسخ فأما عند من لم يشترط ذلك فلا حاجة إلى قوله: بابتداء حكم آخَر وهذا المعنى موجود في الزيادة علي النص فيكون نسخاً. وبيانه أن الإطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العمدة بالإتيان بما يطلق عليه الاسم من غير نظر إلى قيد والتقييد معنى آخر مقصود على مضادة المعنى الأول لأن التقييد إثبات القيد والإطلاق رفعه وله حُكم معلوم وهو الخروج عن العُهدة بمباشرة ما وجد فيه من القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك. فإذا صار المطلق مقيداً لا بد من انتهاء حكم الإطلاق بثبوت حكم التقييد، لعدم إمكان الجمع بينهما للتنافي فإن الأول يستلزم الجواز بدون القيد. والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه. وإذا انتهى الحكم الأول بالثاني كان الثاني ناسخاً له ضرورة وقوله وهذا لأنه كذا توضيح لما ذكر من انعقاد الأول بالثاني وجواب عن قولهم: لا نسلم انتهاء الأول بل هو باق ولكن ضُم إليه شيءٌ آخَر يعني: إنما قلنا بانتهاء الأول بالثاني لأن المطلق متى صار مقيداً صار المطلق بعضه أي صار ما كان مطلقاً قبل التقييد بعض المقيد لاشتمال المقيد على معنيين أحدهما مادل عليه المطلق والثاني مادل عليه المقيد. **(وما للبعض حُكم الوجود)** أي ليس لبعض ما يجب حقاً للّه تعالى من عباده أو عقوبة أو كفارة حكم وجود الجملة بوجه ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي إليه فإن الركعة من صلاة الفجر لا تكون فجراً ولا بعض الفجر بدون انضمام الأخرى إليها والركعتان من صلاة الظهر في حق المقيم كذلك. وكذا المظاهر إذا صام شهراً ثم عجز فأطعم ثلاثين مسكنياً لا يكون مكفراً بالإطعام ولا بالصوم. كبعض العلة وبعض الحد فإنه ليس لبعض العلة حكم الوجود ولبعض الحد حكم الحد حتى إن بعض العلة لا يوجب شيئاً من الحكم الثابت بالعلة وبعض الحد لا يتعلق به شيء من أحكام الحد من طهرة المحدود وخروج

والقَيد لا يتناوله الإطلاق ألا ترى أن الإطلاق عبارة عن العَدم والتقييد عبارة عن الوجود؟ فيصير إثبات نص بالمقايسة أو بخبر الواحد. ولأن المخصوص إذا لم يبقَ مراداً بقي الباقي ثابتاً ذلك النظم بعينه فلم يكن نسخاً. وإذا ثبت قيد الإيمان لم تكن المؤمنة ثابتة بذلك النص الأول بنظمه

الإمام عن عهدة إقامة الواجب وسُقوط شهادة القاذف إذا كان الحد حد القذف. لأنه متعلق بالحد عندنا وبعض الحدّ ليس بحد.

وإنما قال عندنا لأن سقوط الشهادة عند الشافعي رحمه اللّه متعلق بالقذف الذي هو فسق عنده على ما عُرف. فيثبت أن الحكم الأولى قد انتهى. (**وإن هذا**) أي التقييد في المطلق نسخ لوصف الإطلاق بمنزلة نسخ جملته أي بمنزلة نسخ أصله. ثم بين الشيخ رحمه اللّه أن التقييد ليس بتخصيص على ما زعم الخصم بوجهين: أحدهما أن التخصيص تصرُّف في اللفظ ببيان أن بعض ما تناوله النظم بظاهره لولا دليل التخصيص غير مُراد به (**والقيد لا يتناوله الإطلاق**) أي لا دلالة للمطلق على القيد بوجه كاسم الرقبة لا يتناول صفة الإيمان والكفر لأن المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقييد تصرفاً فيما لم يكن اللفظ متناولاً له فلا يكون تخصيصاً (**ألا ترى**) توضيح لقوله: والقيد لا يتناوله الإطلاق يعني الإطلاق عبارة عن العدم أي عدم القيد والتقييد عبارة عن الوجود أي وجود القيد فكيف يتناول الإطلاق التقييد مع تنافيهما وإذا لم يتناوله لا يكون التقييد تخصيصاً بل يكون إثبات نص ناسخ للإطلاق بالمقايسة أو بخبر الواحد وذلك باطل. وبيانه أن الخصم لما أثبت التقييد في رقبة كفارة اليمين أو الظهار بالقياس بأن قال: تحرير في تكفير فكان الإيمان من شرطه قياساً على كفارة القتل (**أو بخبر الواحد**) وهو ما روي أن معاوية بن الحكم جاء بجارية إلى رسول اللّه ﷺ وقال علي رقبة أفأعتقها؟ فقال لها رسول اللّه ﷺ: أين اللّه فقالت: في السماء قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول اللّه. قال: أعتقها فإنها مؤمنة(١). فامتحانها بالإيمان دليل على أن الواجب لا يتأدّى إلا بالمؤمنة وأن المراد من المطلق المقيد كان هذا منه إثبات نص مقيد للرقبة المذكورة في الكفارة. كأنه تعالى قال في الكفارتين: فتحرير رقبة مؤمنة. كما قال كذلك في كفارة القتل وإثبات مثل هذا النص بالقياس وخبر الواحد لا يجوز. والثاني: أن العام إذا خص منه شيء وخَرج المخصوص من أن يكون مراد به نفي الحكم فيما وراءه ثابتاً بذلك النظم بعينه. كلفظ:

---

(١) أخرجه مسلم في المساجد حديث رقم ٥٣٧، وأبو داود في الإيمان حديث رقم ٣٢٨٣، وأبو داود في الإيمان والنذور حديث رقم ٣٢٨٢، والإمام أحمد في المسند ٢ / ٢٩١.

بـل بهـذا القيـد فيكـون للإثبـات ابتـداء ودليـل الخصـوص للإخـراج لا للإثبـات.

ولا يشكل أن النفي إذا ألحق بالجلد لم يبق الجلد حداً، ولهذا لم

المشركين إذا خص منه أهل الذمة ومن بمعناهم بقي الحكم في غيرهم ثابتاً بذلك اللفظ بعينه حتى وجب قتل من لا أمان له أنه مشرك فلم يكن أي التخصيص نسخاً لأن النسخ بيان هذا الحكم الثابت وهذا لم يكن ثابتاً. وإذا ثبت قيد إيمان في الرقبة المذكورة في كفارة اليمين أو الظهار وخرجت الكافرة من الجملة لم يكن الحكم في المؤمنة ثابتاً بذلك النص الأول وهو الرقبة (بنظمه) أي بصيغته لما قلنا أنه لا دلالة للمطلق على المقيد بوجه بل يكون ثابتاً بهذا القيد فيكون التقييد لإثبات ابتداء من غير أن يكون للمطلق دلالة عليه ودليل الخصوص لإخراج ما كان ثابتاً لولا التخصيص لا للإثبات ابتداء ولا تشابه بين إخراج ما كان داخلاً في الجملة وبين إثبات ما ليس بثابت. فعرفنا أنه نسخ وليس بتخصيص. وعبارة القاضي الإمام رحمه اللّه في أن الزيادة ليست بتخصيص، فإن حكم العموم إذا خص منه بقي الحكم فيما لم يخص منه بالنص العام نفسه لا بشيء آخر فلم يكن نسخاً إذا بقي من الحكم بقدر ما بقي على ما كان. ومتى زيدت لم يبق للنص الأول حكم. فإن نص الزنا جعل الجلد حداً ولا يبقى حد بنفسه بعد ثبوت النفي حداً معه وآية الكفارة جعلت الرقبة بدون صفة الإيمان كفارة ولا تبقى بعد قيد الإيمان كفارة. لأن الكافرة تخرج من الجملة والمؤمنة تجوز لا لأنها رقبة على ما قال اللّه تعالى، بل للوصف الزائد الذي ليس في الكتاب وبدونه لا يكون ما يبقى كفارة ولا بعضها. فالزيادة نسخ معنى وبيان صورة.

قوله: (ولا شكل أن النفي) كذا جواب عن قولهم النفي تقرير للجلد فلم يكن نسخاً فقال: نحن لا ندَّعي أنّه نسخ لنفس الجلد بل هو نسخ لكونه حداً لصيرورته بعض الحد وليس لبعض الحد حكم الحد. وذكر أبو الحسين البصري في «المعتمد» ان النظر في هذه المسألة يعْني في الزيادة على النص يتعلق بأمور ثلاثة: أحدها: أن الزيادة على النص تقتضي زوال شيء لا محالة وأقله زوال عدمها الذي كان ثابتاً. وثانيها: أن المزال بهذه الزيادة إن كان حكماً شرعياً وكان الزيادة متراخياً سميت تلك الزيادة نسخاً. وإن كان حكماً عقلياً وهو البراءة الأصلية لا يسمى نسخاً. وثالثها: أن الزائل بالزيادة إن كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس. وإن كان الزائل حكماً شرعياً فإن كان دليل الزيادة بحيث يجوز أن يكون ناسخاً لدليل الحكم الزائل جاز إثبات الزيادة وإلا فلا. وخرج عليه الفروع. فقال: زيادة التغريب لا تزيل إلا نفي وجوب ما زاد على المائة وهذا النفي غَير معلوم بالشرع، لأن الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نفياً ولا إثباتاً بل هو معلوم بالعقل

نَجعـل قراءة الفاتحـة فرضـاً لأنـه زيـادة. ولـم نجعـل الطهـارة فـي الطـواف شـرطاً

بالبراءة الأصلية. وأما كون المائة وحدها مجزئة وكونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للإمام بإقامتها فكلها تابع لنفي وجوب الزيادة. ولما كان نَفي الزيادة مَعلوماً بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما أن الفروض لو كانت خمسة لتوقف على أدائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلو زيد فيها شيء آخر لتوقف الخروج عن العهدة على أداء ذلك المجموع مع أنه يجوز إثباته بخبر الواحد والقياس فكذا هاهنا. فأما لو قال اللّه تعالى: المائة وحدها كمال الحد وأنها وحدها مُجزئة فلا يقبل في الزيادة هاهنا خبر الواحد والقياس لأن نفي الزيادة ثبت بدليل شرعي. وحاصله أن كلية الحد فيها ليست بحكم شرعي فلا يكون رفعها نسخاً. وأجاب صاحب «الميزان» عنه بأنا لا نسلم أنه ليس بحكم شرعي لأن حكم الشرع ما لا يثبت إلا بالشرع وتقدير الحد لا يعرف إلا بالشرع فكان شرعياً ولأن الحد متى كان واجباً ثم جاء نص التغريب متراخياً فيكون النبي عليه السلام ساكتاً عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغريب حكماً شرعياً بدلالة السكوت فإذا جاء خبر الواحد بإيجاب التغريب كان نسخاً لحكم شرعي وهو وجوب انتفاء التغريب بسكوته. ولو أمر صاحب الشرع نصاً فقال: اجلدوا ولا تغربوا وعُرف ذلك قطعاً ثم جاء الواحد في إيجاب التغريب أليس يكون نسخاً؟ فكذا هذا. ولكن يلزم عليه إيجاب عبادة بعد أخرى فإن سكوته عليه السلام بعد إيجاب عبادة يدل على أن غيرها ليس بواجب بمنزلة ما لو نص عليه ثم جاز إيجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقياس بالإجماع فيجوز هاهنا أيضاً.

وأجاب غيره بأن زيادة النفي نسخ لتحريم الزيادة على المائة فإنه حكم شرعي معلوم ثبوته في الشرع بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فإنها نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين فإنه قد ثبت في الشرع في الفَرائض المقدرة تحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة فإنها لا تقتضي تغيير حكم مقصود.

وذكر عَبد القاهر البغدادي أن زيادة التغريب على الجلد إن كان نسخاً لزمكم أن يكون إدخال نبيذ التمر بين الماء والتراب نسخاً لأنه الوضوء. وأن يكون وجوب الوضوء بالقهقهة نسخاً لما ذكر اللّه تعالى من الأحداث الناقضة للطهارة. وإذا أثبتم ذلك فكأنكم أجزتم الزيادة على النص بأخبار ضِعاف ولم تجيزوا بأخبار صحاح. قال: ومن زاد الخلوة على آيتي الطلاق قبل المسيس في إيجاب العدة وتكميل المهر بخبر عمر رضي اللّه عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بخبر صحيح كان حاكماً في دين اللّه برأيه. وأجيب عنه بأن النبيذ في حكم الماء لأن النبي عليه السلام أشار بقوله: «تمرة طيبة

لأنه زيادة. ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما اللّه: إن القليل من المثلث لا يحرم لأنه بعض المسكر وليس لبعض العلة حكم العلة

وماء طهور»(١) إلى أن المائية لم تزل بإلقاء التمر فيه فيكون داخلاً في عُموم قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَاءً﴾ [النساء:٤٣] و[المائدة:٦]، فلا يكون نسخاً. وأما جَعل القهقهة من الأحداث أو من النواقض فنظير إيجاب عبادة بعد عبادة فلا يكون من النسخ في شيء. وأما تكميل المهر بالخلوة فثبت عندنا بقوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: ٢١]، وبدلائل أُخَر عرفت في موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد.

قوله: (ولهذا) أي ولأن الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز لم يجعل قراءة الفاتحة في الصلاة فرضاً لأن إطلاق قوله تعالى: ﴿فَاقْرَؤُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل:٢٠]، وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخاً لذلك الإطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» **(ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف)** يعني ولأنه ليس لبعض الشيء حكم جملته قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما اللّه: شرب القليل من المثلث وهو ما ذَهب ثلثاه بالطبخ ثم صار مُسكراً لا يحرّم وهو رواية عن محمد رحمه اللّه لأن المحرم في غير الخمر هو السكر بالنص وهو قوله عليه السلام: «حرمت الخَمر لعَينها والسُّكر من كل شَراب» وذلك يحصل بشرب الكثير منه دون القليل فكان شرب القَليل مباشرة بعض علة السكر وليس لبعض العلة حكم العلة فلا فلا يكون داخلاً تحت التحريم. وقال محمد رحمه اللّه في رواية: يُكره شربه وفي رواية يُحرَّم شربه. وهو قول مالك والشافعي رحمهما اللّه لما روي أنه عليه السلام قال: «كُل مُسكر حَرام»(٢) وفي رواية: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»(٣) وفي رواية: «ما أسكر الجرة منه فالجرعة منه حَرام» ولأن المثلث بعدما اشتد خمر لأن الخمر إنما سميت بهذا الاسم لمخامرتها العقل لا لكونها نيا وهي موجودة في سائر الأشربة المسكرة. وقد نقل عن النبي ﷺ أنه قال: «كل مُسكر خَمر» ولو سماه

---

(١) أخرجه أبو داود في الطهارة حديث رقم ٨٤، والترمذي في الطهارة حديث رقم ١٤٧، وابن ماجه في الطهارة حديث رقم ٣٨٤، والإمام أحمد في المسند ١/٤٠٢.

(٢) أخرجه البخاري في الأدب باب رقم ٨٠، ومسلم في الأشربة حديث رقم ٧٣، والنسائي في الأشربة باب رقم ٥٣، وابن ماجة في الأشربة باب رقم ٩.

(٣) أخرجه الترمذي في الأشربة باب رقم: ١٨٦٥ وأبو داود في الأشربة باب رقم ٣٦٨١ والإمام أحمد في المسند ٣/٣٤٣ وابن ماجة حديث رقم: ٣٣٩٣. وابن ماجة في الأشربة حديث رقم ٣٣٩٤.

بوجه. وكذلك الجنب والمحدث لا يستعملان الماء القليل عندنا لأنه بعض

أحد من أهل اللغة لكان يستدل بقوله على إثبات هذا الاسم له فإذا سماه صاحب الشرع به وهو أفصح العرب كان أَوْلى. والجواب عنه أن الجمع إذا أمكن بين الآثار فهو أولى من الأخذ ببعضها والإعراض عن البعض وقد أمكن هاهنا بأن يحمل هذا الحديث على الشرب على قصد السكر فإن شرب القليل والكثير على هذا القصد حَرام. والحديث الأول على الشرب لاستمراء الطعام فإن القليل بهذا القصد حَرام وبدونه لا يحرَّم كالمشي على قصد الزنا يكون حراماً وعلى قصد الطاعة يكون طاعة. أو بأن يُحمل على أن التحريم كان في الابتداء لتحقيق الزجر كتحريم الانتباذ في الدباء والحنتم ثم ثبت الرخصة بعد ذلك في شرب القليل منه. والمراد بقوله عليه السلام: «كل مسكر خمر» تشبيه بالخمر في حكم خاص وهو الحد فقد بُعث مبيناً للأحكام دون الأسامي. والمعقول الذي ذكروه قياسٌ في اللغة فلا يُقبل. قال أبو الفضل رحمه اللّه في إشارات الأسرار: «واعلم أن من وقع في أبي حنيفة رحمه اللّه في هذه المسألة وشنع عليه في أنه أباح مثل هذا الشراب ولم يَسلك فيه طريقة الاحتياط فهذا من القائل سفه وقلة ديانة إذ الأصل أن تحريم ما أحله اللّه تعالى بمنزلة تحليل ما حرمه لا فرقان بينهما. ومَتى لم يقم لأبي حنيفة رحمه اللّه دليل يدل على حرمته وبلغته الآثار المشهورة عن الصحابة والتابعين رضي اللّه عنهم أنهم كانوا يشربونه ويسقون الأضياف ويجلدون على السكر منه كيف يسوغ له في الشرع الفتوى بالحرمة وفيه تعرض لحدود الدين من تحريم شيء لم يرد به الشرع وأمر التقوى والأخذ بالثقة يرجع إلى العمل به دون الفتوى التي هي بيان حدود الدين. ولهذا قال محمد بن مقاتل الرازي: لو أعطيت الدنيا بحذافيرها ما شربته ولو أعطيت الدنيا بحذافيرها ما أفتيت بأنه حرام.

قوله: (وكذلك) أي وكما أن شرب القليل من المثلث لا يحرَّم لأنه بعض العلة لا يجب على الجنب والمحدث استعمال الماء القليل لصحة التيمم. وصُورته إذا وجد المحدث ماءً لا يكفي الوضوء أو الجنب ماءً لا يكفي الاغتسال يجوز له التيمم عندنا وفي أحد قولي الشافعي رحمه اللّه لا يجوز قبل استعماله لأن اللّه تعالى قال: ﴿فَلَم تَجِدُواْ مَاءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ [النساء: ٤٣] و[المائدة:٦]، ذكره منكراً في موضع النفي من غير اعتبار قدر منه فيكون عدمه شرطاً لجوازه فما لم يوجد الشرط لا يكون التراب طهوراً ثم استعمال هذا القدر مفيد للطهارة حقيقة وحكماً بدليل أنه لو استعمله ثم أصاب ماء آخر لم يجب عليه إعادة الأول فكان بمنزلة العاري إذا وجد ما يستر به بعض عورته يلزمه استعماله بقدره. وكذا إذا كان به نجاسة حقيقة فوجد ما يزيل بعضها يجب استعماله في ذلك القدر كذا هاهنا. ولنا أن عدم الطهور قد تحقق فيباح له التيمم وذلك لأن قولنا طهور لا يراد به

المطهر فلم يكن مطهراً كاملاً ولأن دليل النسخ ما لو جاء مقارناً كان معارضاً والقيد يُعارض الإطلاق بمنزلة سائر وجوه النسخ ونظير هذا الأصل اختلاف الشهود في قدر الثمن أن البيع لا يثبت لأن الزيادة على الثمن يجعل الأول بعضه

طهارة حِسِّية بل المراد به طهارة حكمية أي محللة للصلاة وباستعمال هذا الماء لا يحصل شيء منَ الحل يقيناً بل الحل موقوف على الكمال فإنه حكم والعلة غسل الأعضاء كلها ولا يثبت شيء من حكم العلة كبعض النصاب في حق الزكاة وبعض علة الربا في حق الربا. وهذا كمن وجد بعض الرقبة في باب الكفارات دون الكمال حل له التكفير بالصوم كما لو عدم الرقبة أصلاً لأن الأصل رقبة تكون كفارة وهذا البعض لا يصلح كفارة لأنها لا تتجزأ، كحكم الطهارة هاهنا. وتبيَّن أن المراد بقوله: ﴿فَلَم تَجِدُواْ مَاءً﴾ [النساء: ٤٣] و[المائدة:٦]، ماءً طهور أي محلل للصلاة باستعماله في هذه الأعضاء أو رافع للحدث عنها فإن الآية سبقت لبيان هذه الطهارة لا غير والماء المحلل ماء مقدر لا نفس الماء. وهذا بخلاف النجاسة الحقيقية وستر العورة لأن الواجب مما يزال فيهما أمر حسي عورة ظاهرة ونجاسة حقيقية وإذا كان حسياً اعتبر الزوال حسياً لا حكماً والزوال حساً ثابت بقدر الماء الذي معه وكذا زوال الانكشاف كانت بقدر الثوب كذا في «الأسرار».

قوله: (ولأن دليل النسخ) دليل آخر على أن القيد نَسخ للإطلاق وجواب عما قال بعضهم إنه ليس بنسخٍ له بدليل إمكان الجمع بينهما إذا كانا مقارنين بأن جهل التاريخ بينهما. فقال: لا نُسلم ذلك بل لو جهل التاريخ بينهما كان القيد معارضاً للإطلاق ومانعاً عن العمل يعني إذا كانا في الحكم كسائر دلائل النسخ فعند معرفة التاريخ يكون التقييد نسخاً للإطلاق أيضاً.

قوله: (ونظير هذا الأصل) وهو أن الزيادة نسخ معنى اختلاف الشهود في قدر الثمن جواب عن اعتبارهم الزيادة بحقوق العباد فإن الزيادة فيها من جنسها لا تُوجب تغيير ما كان كما ذكرنا من شهادة الشاهدين على ألف وشهادة الآخرين على ألف وخمسمائة. فقال الشيخ ليس ذلك الفرع نظير هذا الأصل لأن تلك الزيادة لا توجب تغييراً بل نظيره اختلاف الشهود في قدر الثمن بأن شهد أحد الشاهدين بالبيع بألف والآخر بالبيع بألف وخمسمائة لا تقبل الشهادة في إثبات العقد بألف وإن اتفق عليه الشاهدان ظاهراً لأن الذي شهد بألف وخمسمائة قد جعل الألف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع الثمن المسمى لا ببعضه فمن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بعقد آخر والألف المذكور في شهادة الآخركان بحيث يثبت به العقد لولا وصل شيء آخر به بمنزلة التخيير في الطلاق والعتاق فيصير شيئاً آخر إذا اتصل به التعليق بالشرط فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة أيضاً والله أعلم.

وقد صار كلاً من وجه فصارا غيرين ولم يكن للبعض حكم الوجود والله أعلم.

فصـــل

ذكر الأصوليون فروقاً بين التخصيص والنسخ ونقل عن الشيخ الإمام العلامة مولانا حميد الملة والدين رحمه الله فروق أيضاً بين التقييد والنسخ والتعليق وغيرها فألحقتها بهذا الباب تتميماً للفائدة. ثم النسخ والتخصيص وإن اشتركا من حيث أن كل واحد منهما بيان ما لم يرد باللفظ إلا أنهما يفترقان من جهة أن التخصيص يبين أن العام لم يتناول المخصوص والنسخ يرفع بعد الثبوت. وأن التخصيص لا يرد إلا على العام والنسخ يرد عليه وعلى غيره. وأنه يجب أن يكون متصلاً عندنا والنسخ لا يكون إلا متراخياً. وأنه لا يجوز إلى أن لا يبقى شيء والنسخ يجوز كذلك. وأنه قد يكون بأدلة السمع وغيرها والنسخ لا يجوز إلا بالسمع. وأنه يكون معلوماً ومجهولاً والنسخ لا يكون إلا معلوماً. وأنه لا يخرج المخصوص منه كونه معمولاً به في مستقبل الزمان والنسخ يخرج المنسوخ عن ذلك. وأنه يرد في الأخبار والأحكام والنسخ لا يرد إلا في الأحكام. وأن دليل الخصوص يقبل التعليل ودليل النسخ لا يقبله.

والفرق بين التخصيص والتقييد أن التقييد تصرف فيما كان الأول ساكتاً عنه والتخصيص تصرف فيما تناوله اللفظ ظاهراً. وأن التقييد مفرد والتخصيص جملة. وأن في التقييد يعمل بالقيد لا بالأصل وفي التخصيص يعمل بالأصل وهو المخصوص منه.

والفرق بين التخصيص والاستثناء أن التخصيص مستبد بنفسه. وأنه يقبل التعليل بخلاف الاستثناء. وأن لدليل الخصوص حكماً بخلاف الاستثناء.

والفرق بين الاستثناء والنسخ غير مستقل بنفسه. وأنه يرد في الأخبار والأحكام. وأنه لا يكون إلا متصلاً بخلاف النسخ في هذه الجملة كلها.

والفرق بين التقييد والنسخ من كل وجه أن التقييد مفرد والنسخ جملة. وأنه وصف للأول والنسخ ليس كذلك. وأنه قد يكون مقارناً والنسخ لا يكون إلا متأخراً.

والفرق بين التعليق والاستثناء أن الاستثناء لا يعمل في جميع المستثنى منه بل يعمل في بعضه بالإبطال والتعليق يعمل في جميع المعلق بالتغيير. وأن الاستثناء مع المستثنى منه ليس بيمين بل هو إيجاب والتعليق يمين. وأن التعليق يصح في الإيجاب دون الخبر والاستثناء يصح فيهما.

والفرق بين التعليق والتقييد أن التعليق تبديل من الإيجاب إلى اليمين والتقييد ليس بتبديل صورة بل زيادة أمر آخر.

. . . .

والفرق بين التقييد والاستثناء أن التقييد يثبت أمراً لم يكن ثابتاً بالأول والاستثناء يخرج عن الأول ما كان ثابتاً صورة. وأن التقييد لا يخرج الأول عن حقيقته صورة فإن الرقبة بزيادة وَصف لا تخرج عن كونها رقبة بل تبقى رقبة لكن لم يبق الجواز بها والاستثناء قد يخرج الأول عن حقيقته كما لو استثنى من الألف شيء لا يبقى ألفاً.

والفرق بين النسخ والتعليق أن التعليق لا يصح إلا مقارناً والنسخ على عكسه. وأن الشرط مع المشروط يمين والناسخ مع المنسوخ ليس كذلك. وأن المعلق بعرضية أن يصير إيجاباً والمنسوخ ليس كذلك. والفرق بين التخصيص والتعليق أن التخصيص لا يرد إلا على العام ولا يشترط في التعليق ذلك. وأن التخصيص له حكم على ضد الأول وليس في التعليق ذلك. وأن دليل الخصوص مستقل والشرط ليس كذلك وأنه يقبل التعليل والتعليق لا يقبله وقِسْ عليه والله أعلم

باب أفعال النبي ﷺ

وهي أربعة أقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم آخر وهو الزلة لكن ليس من هذا الباب في شيء لأنه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن بيان مقرون به من جهة الفاعل أو من اللّه تبارك وتعالى كما قال جلّ وعزّ: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ﴾ [طه: ١٢١]، فقال جلّ وعزّ حكاية عن موسى من قتل القبطي ﴿قَالَ هَٰذَا

باب أفعال النبي عليه السلام

والأفعال على ضربين: ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض أفعال النائم والساهي فإنه لا يوصف بحُسن ولا قبح، وماله صفة زائدة على وجوده كسائر أفعال المكلفين. وأنها تنقسم إلى حسن وقبيح والحسن منها ينقسم إلى واجب ومندوب ومباح. والقبيح منها ينقسم إلى محظور ومكروه، وهذه الأقسام سِوى القسم الأخير يصح وقوعها عن جميع المكلفين من الأنبياء وغيرهم. فأما القسم الأخير فيصح وقوعه عن غير الأنبياء من بَني آدم ولكن لا يصح وقوع ما هو معصية منه عن الأنبياء عليهم السلام فإنهم عصموا عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عند أصحابنا خلافاً لبعض الأشعرية وإن لم يعصموا عن الزلات. فتبين بهذا أن المراد من الأفعال في هذا الباب الأفعال التي تقع عن قصد ولم تكن من قبيل الزلة لأن الباب لبيان الاقتداء وما وقع بطريق الزلة أو وقع لا عن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والإغماء لا يصلح للاقتداء. وقد يقترن البيان بالزلة لا محالة. أما من جهة الفاعل كقوله تعالى إخباراً عن موسى عليه السلام حين قتل القبطي قال: ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [القصص: ١٥]، أي هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتلاً فاضافه إليه تسبباً. وإنما جعل قتل الكافر من عمل الشيطان لأن قتله كان قبل الإذن له في القتل. وقيل: لأنه كان مستأمناً فيهم وليس للمستأمن من قتل الكافر الحربي وهو لم يقصد قتله فكان زلة. أو من اللّه تعالى كما قال: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ﴾، أي بأكل الشجرة التي نُهي عنها والعصيان ترك الأمر أو ارتكاب المنهى عنه إلا أنه إن كان عمداً كان ذنباً وإن كان خطأ كان زلة ﴿فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]، أي فعل ما لم يكن فعله. وقيل أخطأ حيث طلب الملك والخلد بأكل ما نهي عنه وإذا كان البيان مقترناً به لا محالة علم أنه غير صالح للاقتداء به.

من عَمَلِ الشَّيطَانِ﴾ [القصص:١٥]، والزلَّة اسم لفعل غير مقصود في عينه لكنه اتصل الفاعلَ به عن فعل مباح قصده فزل بشغله عنه إلى ما هو حَرام لم يقصده أصلاً. بخلاف المعصية فإنها اسم لفعل حرام مقصود بعينه. واختلفوا في سائر أفعال النبي ﷺ مما ليس بسَهو ولا طبع لأن البشر لا يخلو عما جُبل

ثم الشيخ وشمس الأئمة رحمَهما الله قسما أفعاله عليه السلام سوى الزلة وما ليس عن قصد على أربعة أقسام: فرض وواجب ومستحب ومباح. والقاضي الإمام وسائر الأصوليين قسموها على ثلاثة أقسام: واجب ومُستحب ومُباح وأرادوا بالواجب الفرض وهذا أقرب إلى الصواب لأن الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لأن الدلائل الموجبة كلها في حقه قطعية ويمكن أن يحمل على أن المراد تقسيم أفعاله بالنسبة إلينا كما أشير إليه في آخر الباب وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي لتصور ثبوت وجوب بعض أفعاله في حقنا بدليل مضطرب.

قوله: (**والزلَّة اسم**) لكذا. قال شمس الأئمة رحمه الله أما الزلة فإنه لا يوجد فيها القصد إلى عينها ولكن يوجد القصد إلى أصل الفعل. قال: وبيان هذا أن الزلة أخذت من قول القائل زلّ الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق. فعرفنا بهذا أن الزلة ما يتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بغينه ولكنه زل فاشتغل به عما قصده بعينه والمعصية عند الإطلاق إنما تتناول ما يقصده المباشر بعينه وإن كان قد أطلق الشرع ذلك على الزلة مجازاً.

فإن قيل: لما لم يكن الفعل الحرام مقصوداً في الزلة ففيم العتاب؟ قلنا: إن الزلة لا تخلُو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت فاستحقاق العتاب بناء عليه كمن زل في الطريق يستحق اللوم لترك التثبت والتقصير. قال الشيخ: أبو الحسن البشاعري رحمه الله في «عصمة الأنبياء» وليس معنى الزلة أنهم زلوا عن الحق إلى الباطل وعن الطاعة إلى المعصية ولكن معناها: الزلل عن الأفضل إلى الفاضل والأصوب إلى الصواب وكانوا يعاقبون لجلال قدرهم ومنزلتهم ومكانتهم من الله تعالى.

قوله: (**بشُغله عنه**) الباء للسببية والضمير الأول للفاعل والثاني للفعل المباح أي زل الفاعل بسبب شغله عن الفعل المباح الذي قصده أي بسبب غفلته عنه إلى ما هو حرام لم يقصد أصلاً. فإنها أي المعصية اسم لفعل حرام. مقصود بعينه أي نفس الفعل مقصود مع العلم بحرمته دون مخالفة الأمر فإنها لو كانت مقصودة لكان كفراً.

قوله: (**واختلفوا في سائر أفعال النبي**) أي باقي أفعاله ﷺ بعد الزلة. مما ليس بسهو مثل تسليمه على رأس الركعتين في الظهر حتى قال ذو اليدين أقصرت الصلاة أم

عليه فقال بعضهم: يجب الوقف فيها وقال بعضهم: بل يلزمنا اتباعه فيها. وقال الكرخي: نعتقد فيها الإباحة فلا يثبت الفضل إلا بدليل ولا يثبت

نَسيت؟ ولا طبع مثل الأفعال التي لا يخلو ذو الروح عنها كالتنفس والقيام والقعود والأكل والشرب ونحوها فإنها على الإباحة بالنسبة إليه وإلى أمته بلا خلاف. ولا بد لتلخيص محل النزاع من قيود أخرى وهي أن لا يكون هذا الفعل بياناً لمجمل الكتاب فإنه حينئذ يكون تابعاً للمبين في الوجوب والندب والإباحة. وأن لا يكون امتثالاً وتنفيذاً لأمر سابق فإنه تابع للأمر أيضاً بالاتفاق في الوجوب والندب. وأن لا يكون مختصاً به كوجوب الضحى والتجهد والزيادة على الأربع في النكاح وصَفي المغنم وخُمس الخمس فإنه لا يدل على التشريك بيننا وبينه بالاتفاق.

ثم بعد ذلك إما أن علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام أو لم تعلم. فإن علمت فالجمهور على أن أمته مثله في كونهم متعبدين في التأسي به بإتيان مثل ذلك الفعل على تلك الصفة. وذهب شرذمة إلى أن حكم ما علمت صفته كحكم ما لم تعلم صفته هكذا ذكر بعض الأصوليين. قال أبو اليسر رحمه الله وأما إذا قام دليل صفة فعل رسول الله ﷺ فقال أبو الحسن الكرخي من أصحابنا وجميع الأشعرية وأبو بكر الدقاق من أصحاب الشافعي بأن رسول الله ﷺ مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره إياه. وقال أبو بكر الرازي وأبو عبد الله الجرجاني من أصحابنا والشافعي وجميع المعتزلة أنه يثبت لأمته عليه السلام شركة حتى يقوم دليل على الخصوص. وإن لم تعلم صفته بأن كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الإباحة بالإجماع كذا قال أبو اليسر.

وإن كان من جملة القُرب فاختُلف فيه. فقال بعضهم: يجب الوقف فيها أي في هذه الأفعال التي لم تعرف صفتها فلا يحكم فيها بوجوب ولا ندب ولا إباحة ولا يثبت لنا فيها متابعة حتى يقوم دليل يبين الوصف ويثبت الشركة وإليه ذهب عامة الأشعرية وجماعة من أصحاب الشافعي كالغزالي وأبي بكر الدقاق وأبي القاسم بن كج [١]. **(وقال بعضهم يلزمنا اتباعه)** أي اتباع النبي **(فيها)** أي في تلك الأفعال وتكون واجبة في حقه وفي حقنا وهو مذهب مالك وبه قال من أصحاب الشافعي أبو العباس بن شريح والاصطخري وأبو علي بن أبي هريرة وأبو علي بن خيران[٢] والحنابلة وجماعة من المعتزلة. وقال أبو الحسن

---

(١) هو أبو القاسم يوسف بن أحمد بن يوسف بن كج الدينوري القاضي الشافعي قتله العيارون سنة ٤٠٥، وفيات الأعيان ٧/٦٥.

(٢) هو أبو علي الحسين بن صالح بن خيران البغدادي الفقيه الشافعي. توفي سنة ٣٢٠هـ. طبقات السبكي ٢/٢١٣-٢١٤.

المتابعة منا إياه فيها إلا بدليل. وقال الجصاص مثل قول الكرخي.

الكرخي: يعتقد الإباحة فيها في حق النبي ﷺ ولا يثبت الفضل على الإباحة وهو الوجوب أو الندب في حقه إلا بدليل.

قوله: (ولا يثبت المتابعة) ذكر في «التقويم» قال أبو الحسن رحمه الله: يعتقد الإباحة حتى يقوم دليل بيان سائر الأوصاف وإذا قام الدليل على وصف زائد نحو الوجوب مثلاً كان النبي عليه السلام مخصوصاً به حتى يقوم دليل المشاركة. وذكر شمس الأئمة رحمه الله وقال أبو الحسن: إن علم صفة فعله أنه فعله واجباً أو ندباً أو مباحاً فإنه يتبع فيه بتلك الصفة وإن لم يعلم فإن يثبت فيه صفة الإباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتاً إلا بقيام الدليل. فعلى ما ذكر في «التقويم» يكون معنى قوله: ولا يثبت المتابعة منا إياه لا يصح متابعتنا للنبي عليه السلام في أفعاله سواء علم صفاتها أو لم تعلم إلا بدليل يوجب المشاركة. وعلى ما ذكر شمس الأئمة يكون معناه ولا يثبت المتابعة في الأفعال التي لم يعرف صفاتها إلا بدليل. وما ذكر أبو اليسر يؤيد المذكور في التقويم وما ذكرناه أولاً يؤيده ما ذكره شمس الأئمة.

قوله: (وقال الجصاص) ذكر في «التقويم» وقال أبو بكر الرازي: يعتقد الإباحة ما لم يقم دليل البيان على صفة فعل رسول الله عليه السلام ثم يلزمنا يعني بعد البيان على ذلك الوصف حتى يقوم دليل اختصاصه به. وقال شمس الأئمة: وكان الجصاص يقول بقول الكرخي إلا أنه يقول إذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً. فما ذُكر في «التقويم» يشير إلى أنه إنما يثبت الاتباع عنده إذا عُرِف وصف ذلك الفعل كما صَرَّح به أبو اليسر. وما ذكر شمس الأئمة يدل على أن الاتباع ثابت عنده بكل حال ويحتمل ان يكون المذكور في «التقويم» موافقاً لما ذكر شمس الأئمة أيضاً يعرف بالتأمل وقوله: إلا أنه قال: علينا اتباعه معناه لنا جواز متابعته فيه لا يترك ذلك أي لا يحمل على الخصوصية إلا بدليل أو معناه وجب علينا اعتقاد إباحته في حقنا لا يترك ذلك الاعتقاد إلا بدليل. والفرق بين قول الجصاص وبين قول الفريق الثاني أن الاتباع واجب عندهم على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب في حقه وفي حقنا والاتباع في قول أبي بكر ثابت على اعتقاد أنه مباح في حقه وفي حقنا كما لو ثبت بالتنصيص إباحة فعل له من غير تنصيص وجه قول الواقفية أن الإتباع ليس بواجب في أفعاله لأن التكليف بحسب المصالح وليس يجب اشتراك المكلفين في المصالح إذ يجوز أن يكون فعل مصلحة في حق شخص ولا يكون مصلحة في حق آخر فإذاً يجوز أن يكون الفعل مصلحة في حق النبي عليه السلام ولا يكون مصلحة في حقنا ألا ترى انه قد أبيح له ما لم يُبح لنا من العدَد في

إلا أنه قال: علينا اتباعه لا نترك ذلك إلا بدليل وهذا أصح عندنا. أما الواقفون فقد قالوا: إن صفة الفعل إذا كانت مُشكلة امتنع الاقتداء لأن الاقتداء في المتابعة في أصله ووصفه فإذا خالفه في الوصف لم يكن مقتدياً فوجب الوقف إلى أن يظهر وأما الآخرون فقد احتجوا بالنص الموجب لطاعة الرسول عليه السلام قال اللّه تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور:٦٣]،

النكاح والصفي من المغنم وغيرهما وقد أوجب عليه ما لم يوجب علينا مثل قيام الليل والضحى ونحوهما وإذا كان كذلك لا يلزمنا متابعته حتى يقوم دليل على الشركة. ولئن سلّمنا أن الاتباع واجب فذلك ليس بممكن هاهنا لأن المتابعة في الفعل عبارة عن إتيان مثل فعل الغير على الوجه الذي فعله من أجل أنه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل الأول كالقيام والقعود أو لم يكن على الوجه الذي فعله بأن كان أحدهما واجباً والآخر نفلاً أو لم يكن من أجل أنه فعله بأن صلى رجلان الظهر منفردين امتثالاً للأمر لا يكون متابعة. وإذا كان كذلك لا تتحقق المتابعة قبل معرفة صفة الفعل ولا وجه إلى المخالفة أيضاً فيجب التوقف إلى أن يظهر وصف الفعل بالدليل. قال شمس الأئمة رحمه اللّه: وهذا الكلام عند التأمل باطل لأن هذا القائل إن كان يمنع الأمة من أن يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد أثبت صفة الحظر في الاتباع وإن كان لا يمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد أثبت صفة الإباحة فعرفنا أن القول بالوقف لا يتحقق في هذا الفصل.

وأما الآخرون وهم الذين قالوا بوجوب الاتباع فقد احتجوا بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول عليه السلام على الإطلاق مثل قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣]، أي عن شأن الرسول وسمته وطريقته كما في قوله: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]، أي شانه وطريقته ومذهبه. قالوا: وحمل الأمر على الشأن هاهنا أولى من حمله على القول لانتظام الشأن القول والفعل على وجه واحد (والنصوص فيها) أي في طاعة الرسول ووجوب اتباعه كثيرة. مثل قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩] و[المائدة:٩٢] و[النور:٥٤]، ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧]، فإن هذه النصوص وأمثالها توجب اتباعه مطلقاً من غير فصل بين القول والفعل. ومثل ما روي أنه عليه السلام خَلع نعله في الصلاة فخلعوا استدلالاً بفعله فأقرَّهم على استدلالهم[1] ولم يُنكر عليهم بل بين العلة بقوله: أخبرني جبرائيل أن فيها قذراً. وأمرهم بالحلق عام

---

(١) اخرجه أبو داود في الصلاة حديث رقم: ٦٥٠، وأخرجه الإمام احمد في المسند ٣/٩٢.

والنصوص في ذلك كثيرة. وأما الكرخي فقد زعم أن الإباحة من هذه الأقسام هي ثابتة بيقين فلم يجز إثبات غيره إلا بدليل ووجب إثبات اليقين كمن وكل رجلاً بماله يثبت الحفظ به لأنه يقين. وقد وجدنا اختصاص الرسول ببعض ما فعله ووجدنا الاشتراك أيضاً فوجَب الوقف فيه أيضاً ووجه القول الآخر أن الاتباع

الحديبية فتربصوا وتوقفوا فلما فعل بنفسه تبادروا إلى الحلق[1] فدل أن للفعل من المكانة في القلوب ما ليس للقول. ولما قبَّل عمر رضي الله عنه الحجر قال: إني أعلم أنك حجر لا تضرُّ ولا تنفع ولكني رأيت رسول الله يُقبلك[2] فرأى أن متابعته على الظاهر من فعله واجبة. والصحابة رضي الله عنهم كانوا يَرون المبادرة إلى متابعة أفعاله مثل المبادرة إلى أقواله. وأما الكرخي فقد زعم أي قال بأن الإباحة من هذه الأقسام وهي: الوجوب والندب والإباحة هي الثابتة في حقه عليه السلام بيقين لتحققها في كل الأحوال فوجب إثباتها ولم يجز إثبات غيرها إلا بدليل لوقوع الشك فيه. ثم لما ثبتت الإباحة بهذا الطريق على ما اختاره شمس الأئمة أو قام دليل بين صفة الفعل على ما نقله القاضي الإمام لم يجز متابعة فيه إلا بدليل لأنا قد وجدنا اختصاص الرسول عليه السلام ببعض الأفعال كما ذكرنا. (**ووجدنا الاشتراك**) أي اشتراك النبي والأمة في البعض وهذا الفعل يحتمل أن يكون مما اختص هو به ويحتمل أن يكون مما هو غير مخصوص به فعند احتمال الوجهين على السواء يجب التوقف حتى يقوم الدليل لتحقق المعارضة.

قوله: (**ووَجْه القول الآخر**) بكسر الخاء وهو قول الجصّاص: إن الاتباع أصل إلى آخره. قال شمس الأئمة رحمه الله: الصحيح ما ذهب إليه الجصاص لأن في قوله تعالى: ﴿لَقَد كَانَ لَكُم فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، تنصيص على جواز التأسي به في أفعاله فيكون هذا النص معمولاً به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك. وقد دل ذلك عليه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيدٌ مِّنهَا وَطَراً زَوَّجنَاكَهَا لِكَي لا يَكُونَ عَلَى المُؤمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزوَاجِ أَدْعِيَائِهِم﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وفي هذا بيان أن ثبوت الحل في حقه مطلقاً دليل نبوته في حق الأمة. ألا ترى أنه نَص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصاً به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مُطلق

---

(١) أخرجه أبو داود في الجهاد حديث رقم ٢٧٦٥.

(٢) أخرجه البخاري في الحج باب رقم ٥٧، ومسلم في الحج حديث رقم: ١٢٧٠، وأبو داود في المناسك حديث رقم ١٨٧٣، والترمذي في الحج حديث رقم ٨٦٠، وابن ماجة في المناسك حديث رقم ٢٩٤٣، والإمام أحمد في المسند ١ / ٢١.

أصل لأنه إمام يقتدى به كما قال تعالى لإبراهيم: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾ [البقرة:١٢٤]، فوجب التمسك بالأصل حتى يقوم الدليل على غيره هذا الذي ذكرنا تقسيم السُّنن في حقنا وهذا.

فعله دليلاً للأمة في الإقدام على مثله لم يكن لقوله تعالى خالصة لك فائدة فإن الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة. والدليل عليه أنه لما قال عليه السلام لعبد الله بن رواحة حين صلَّى على الأرض في يوم قد مطروا في السفر: الم يكن لكَ فيَّ أسوة؟ فقال: انت تَسعى في رقبة قد فكت وانا أسعى في رقبة لم يُعرف فكاكها فقال: إني مع هذا أرجو ان أكون أخشاكم لله. ولما سألت امرأة أم سلمة رضي الله عنها عن القبلة للصائم قالت: إن رسول الله يُقبِّل وهو صائم فقالت: لسنا كرسول الله ﷺ فقد غُفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ثم سألت أم سلمة رضي الله عنها رسول الله ﷺ عن سُؤالها فقال: هلا أخبرتها أني أقبل وأنا صائم. فقالت قد أخبرتها بذلك فقالت: كذا فقال: إني أرجو أن أكون أتقاكم لله وأعلمكم بحدوده»[1] ففي هذا بيان أن اتباعه فيما يثبت من أفعاله أصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً بفعل. وهذا لأن الرسل عليهم السلام أئمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾، فالأصل في كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم إلا ما يثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار أحوالهم وعلو منازلهم وإذا كان الأصل هذا ففي كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارناً به إذ الحاجة إلى ذلك ماسَّة عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الأصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة إليه دليل النفي فترك بيان الخصوصية يكون دليلاً على أنه من جملة الأفعال التي هو فيها قدوة أمته والله أعلم. فصار الحاصل أن عند أبي الحسن الأصل هو الاختصاص والاشتراك لعارض وعند الجصاص الأصل هو الاتباع والخصوصية بعارض كما أن الأصل في الكلام الحقيقة والمجاز بعارض والعارض لا يثبت إلا بدليل.

قوله: (وهذا الذي ذَكرنا تَقسيم السُّنَن في حَقنا) أي هذا الباب لتقسيم أفعال النبي عليه السلام في حقنا فإنه لبيان أنواع الاتباع الذي هو راجع إلينا ولهذا أدخل فيه الواجب كما أشرنا إليه. أو ما ذكرنا من أول أقسام السنة إلى ما انتهينا إليه تقسيم السنة وما يتصل بها بالنسبة إلينا وهذا الباب الذي نُشرع فيه.

---

(١) أخرجه مسلم في الصيام حديث رقم ١١٠٨.

باب تقسيم السنة

في حق النبي ﷺ ولولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل في هذا الباب لكان الأولى منا الكف عن تقسيمه فإنه هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به إلا اللّه تعالى. والوحي نوعان ظاهر وباطن أما الظاهر فثلاثة أقسام ما ثبت بلسان

باب تقسيم السنة في حق النبي ﷺ

أي بيان طريقته في إظهار أحكام الشرع. **قوله**: (**ولولا جَهل بعض الناس والطَّعن بالباطل**) بان قالوا: لا يجوز للنبي عليه السلام أن يحكم بالرأي والاجتهاد وأن يعتمد في بيان الأحكام على غير الوحي لأن ذلك مؤد إلى انحطاط درجة النبوة إلى درجة الاجتهاد (**لكان الأوْلَى منا الكفّ عن تقسيمه**) أي تقسيم سنته وطريقته في إظهار أحكام الشرع على تأويل المذكور لأن معنى التعظيم في حق من هو دونه عدم اشتغاله بمثل هذا التقسيم فإن النبي ﷺ هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به إلا اللّه عز وجل وفي الاشتغال بالتقسيم نوع إحاطة وفيه أيضاً نسبة الخطأ في بعض الصدور إليه عليه السلام مع عدم التقرير عليه وفيه سوء أدَب فكان الأولى تركه ولكن طعن الجاهل وتعنته بأن قال: كيف ساغ له الاشتغال بالاجتهاد مع توصله إلى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي حمل على هذا التقسيم ورخص في الاشتغال به دفعاً لتعنتهم وكشفاً عن شبهتهم.

قوله: (**والوحي نوعان**) يعني أنه عليه السلام كان معتمداً على الوَحي في إظهار جميع أحكام الشرع إلا أن الوحي نوعان: ظاهر وباطن إلى آخر ما ذكر.

وقسم شمس الأئمة رحمه اللّه ذلك على ثلاثة أقسام: إلى وحي ظاهر وإلى وحي باطن وإلى ما يشبه الوحي. وجعل القسمين الأولين من الوحي الظاهر والقسم الثالث من الوحي الباطن وعمله بالاجتهاد مما يُشبه الوحي ولكل وجه يعرف بالتأمل. (**وبعد علمه**) أي علم النبي عليه السلام. بالمبلغ وهو الملك. بآية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين بانه ملك يبلغه عن اللّه عز وجل كما ظهرت لنا الآيات القاطعة الدَّالة على وُجود الصانع جل جلاله والمعجزات الظاهرة الدالة على صدق الأنبياء عليهم السلام (**وهو**) أي ما ثبت

المَلك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآيَة قاطعة وهو الذي أنزل عليه بلسان الروح الأمين عليه السلام. والثاني ما ثبت عنده ووَضح له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال النبي ﷺ: «إن روح القدس نفث في رُوعي إن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها ألا فاتقوا اللّه وأجملوا في الطلب». والثالث ما تبدّى لقلبه بلا شبهة ولا مُزاحم ولا معارض بإلهام من اللّه تعالى بأن أراه بنور عنده كما قال جلّ وعلا: ﴿لِتَحكُمَ بَينَ النَّاسِ بِما أراكَ اللّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] فهذا وحي ظاهر كله مقرون بما هو ابتلاء أعني به الابتلاء في درك حقيته بالتأمل وإنما اختلف طريق الظهور وهذا من خواص النبي ﷺ حتى كان حجة بالغة

بلسان الملك هو الذي أنزل عليه بلسان الروح الأمين وهو جبرائيل عليه السلام المراد من قوله جل ذكره: ﴿إنَّهُ لَقَولُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [التكوير: ١٩]، ﴿قُل نَزَّلَهُ رُوحُ القُدُسِ﴾ [النحل: ١٠٢]، ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٤]. قوله: (**كما قال النبي عليه السلام: إن روح القدس نفث في رُوعي**) أي أوقع في قلبي: «إن نفساً لن تموت حتى تستكمل - أي تستوفي - رزقها بكماله فاتقوا اللّه» أي اجهدوا في طلب التقوى وجدوا في تحصيلها كل الجهد والجد فإنها لا تحصل إلا بالسعي لا في طلب الرزق فإنه لا يفوت أحداً بل أجملوا في طلبه بمباشرة الأسباب المشروعة وترك المبالغة فيه المؤدية إلى الوقوع في المحظور معتقدين أن الرزق من اللّه تعالى لا من الكسب بل الاشتغال به للامتثال بالأمر. ويجوز أن يكون «فاتقوا اللّه» متعلقاً بأجملوا أي فاتقوا اللّه في طلب الرزق بالإجمال في طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالأسباب المحظورة والتصرفات المنهي عنها. والثالث: ما تبدى أي ظهر لقلبه يعني من الحق بلا شبهة وقوله: بلا مُعارض ولا مزاحم تأكيد والإلهام من أقسام والوحي بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أن يُكَلِّمَهُ اللّه إلا وَحياً﴾ [الشورى: ٥١] أي بطريق الإلهام وهو القذف في القلب كما قذف في قلب أم موسى عليه السلام إلا أن النبي لما عُرف قطعاً أنه من اللّه تعالى كان ذلك حجة قاطعة (**فهذا**) أي ما ذكرنا من الأقسام الثلاثة وحي ظاهر كله لظهوره في حق النبي ﷺ في درك حقيته. أي النبي عليه السلام مبتلى بدرك حقيته بالتأمل فيما ظهر له من الآية الدالة على حقيته. ونحن مبتلون بدرك حقيته أيضاً بعد تبليغه إلينا بالتأمل في المعجزات الدالة على صدقه. وإنما اختلف طريق الظهور بأن ظهر البعض بتبليغ الملك والبعض بإشارته والبعض بإظهار اللّه عزّ وجلّ من غير واسطة (**وهذه**) أي هذه الأقسام الثلاثة من خواص النبي ﷺ لا شركة للأمة فيها إذا الوحي من خصائصه بلا شبهة. وكذا الإلهام الذي لا يبقى معه شبهة لا يوجد في حق غيره ولو وجدوا كرم غيره بذلك كان ثبوته له لحق النبي عليه السلام أي

وإنما يكرم غيره بشيء منها لحقه على مثال كرامات الأولياء. وأما الوحي الباطن فهو ما يُنال باجتهاد الرأي بالتأمل في الأحكام المنصوصة. واختلف في هذا الفصل فأبى بعضهم أن يكون هذا من حظ النبي ﷺ وإنما له الوحي الخالص لا غير وإنما الرأي والاجتهاد لأمته. وقال بعضهم كان له العمل في أحكام الشرع بالوحي والرأي جميعاً والقول الأصح عندنا هو القول الثالث. وهو أن الرسول مأمور بانتظار الوحي فيما لم يُوحَ إليه من حكم الواقعة ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار.

لحرمته على مثال كرامات الأولياء فإنها تثبت لحرمة النبي عليه السلام وإتماماً لمعجزته على ما عُرف وإذا كان كذلك لا يخرج بثبوته للغير من خصائصه عليه السلام على أنه إن ثبت للغير لا يكون حجة في أحكام الشرع فثبت أن كون الإلهام حجة مخصوص بالنبي عليه السلام. **قوله: (وأما الوحي الباطن)** فكذا جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحياً باطناً باعتبار المال فإن تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على أنه هو الحق حقيقة كما إذا ثبت بالوحي ابتداء وجعله شمس الأئمة مشابهاً للوحي بهذا الاعتبار أيضاً فقال: وأما ما يشبه الوحي في حق رسول الله ﷺ فهو استنباط الأحكام من النصوص بالرأي والاجتهاد فإن ما يكون من رسول الله عليه السلام بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على أنه يكون صواباً لا محالة فإنه كان لا يقر على الخطأ فكان ذلك منه حجة قاطعة ومثل هذا من الأمة لا يجعل بمنزلة الوحي لأن المجتهد يخطئ ويصيب وقد علم أنه كان له عليه السلام من الكمال ما لا يحيط به إلا الله فلا شك أن غيره لا يساويه في أعمال الرأي والاجتهاد.

قوله: (واختلف في هذا الفصل) أي في جواز الاجتهاد للنبي ﷺ وفي كونه متعبداً به فأبى بعضهم وهم الأشعرية وأكثر المعتزلة والمتكلمين أن يكون الاجتهاد حظ النبي عليه السلام في الأحكام الشرعية إلا أن بعضهم قالوا إنه غير جائز عليه عقلاً وهو منقول عن أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وبعضهم قالوا: إنه جائز عليه عقلاً ولكنه لم يتعبد به شرعاً. وقال بعضهم وهم عامة أهل الأصول: كان له العمل في أحكام الشرع بالوحي والرأي جميعاً أي الوحي الظاهر والباطن وهو منقول عن أبي يوسف من أصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامة أهل الحديث وقال أكثر أصحابنا بأنه عليه السلام كان متعبداً بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي فإن لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة للإذن بالاجتهاد. ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلاثة أيام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الأقرب في النكاح مقدر بفوت الخاطب الكفؤ.

احتج الأول بقول اللّه تعالى: ﴿وَمَا ينطقُ عَنِ الهوَى إن هُوَ إلاَّ وَحيٌ يُوحى﴾ [النجم:٣-٤] ولأن الاجتهاد محتمل للخطأ ولا يصلح لنصب الشرع ابتداء لأن الشرع حق اللّه تعالى فإليه نصبه بخلاف أمر الحروب لأنه يرجع إلى العباد بدفع أو جر فصح إثباته بالرأي ووجه القول الآخر أن اللّه تبارك وتعالى أمر بالاعتبار عاماً بقوله: ﴿فَاعتبِرُواْ يا أُولي الأبصَارِ﴾ [الحشر:٢] وهو عليه السلام أحق الناس

وكلهم اتفقوا أن العمل يجوز له بالرأي في الحروب وأمور الدنيا. احتج الفريق الأول بالنص وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا ينطِقُ عَنِ الهوَى إن هُوَ إلاَّ وَحيٌ يُوحى﴾، أخبر أنه لا ينطق إلا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحياً فيكون داخلاً تحت النفي وبالمعقول وهو أن النبي عليه السلام كان ينصب أحكام الشرع ابتداء والاجتهاد دليل محتمل للخطأ لأنه رأي العباد فلا يصلح لنصب الشرع ابتداء لأن نصب الشرع حق اللّه تعالى فكان إليه نصبه لا إلى العباد بخلاف أمور الحرب وما يتعلق بالمعاملات لأن ذلك من حقوق العباد إذ المطلوب إما دفع ضر عنهم أو جر نفع إليه مما يقوم به مصالحهم واستعمال الرأي جائز في مثله لحاجة العباد إلى ذلك وليس في وسعهم فوق ذلك واللّه تعالى يتعالى عما يوصف به العباد من العجز والحاجة فما هو حقه لا يثبت ابتداء إلا بما يكون موجباً علم اليقين يبينه أن المصير إلى الرأي الذي هو محتمل للخطأ إنما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز الاشتغال به مع وجود النص والضرورة إنما تثبت في حق الأمة لا في حقه عليه السلام إذ الوحي يأتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأي كاشتغالنا به مع وجود النص. وهذا كتحري القبلة فإنه يجوز لمن بعد عن الكعبة ولم يجد سبيلاً إلى الوقوف عليها للضرورة لا لمن كان مشاهداً للكعبة ولا لمن يجد سبيلاً إلى الوقوف عليها لعدم الضرورة المحوجة إلى التحري. ولأنه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لمجتهد آخر لأن جواز المخالفة في أحكام الاجتهاد وبالاتفاق لا يجوز لأحد أن يخالفه في حكمه فعلم أن الاجتهاد غير سائغ له لانتفاء موجبه في حقه الا ترى أن في أمور الحرب لما جاز له الرأي جازت مخالفته حتى خالفه السَّعدان في إعطاء شطر ثمار المدينة وأسيد بن حُضير في النزول يوم بدر على ما سيأتي بيانه. ولأن الاجتهاد منه عليه السلام سبب لتنفير الناس عنه لأنهم متى سمعوا أنه يحكم برأيه في شريعته يسبق إلى أوهامهم قبل أن يتأملوا حق التأمل أنه ينصبه من تلقاء نفسه وذلك سبب للنفرة إذ الطبع ينفر عن اتباع ميله وما يؤدي إلى النفرة لا يكون هو مأذوناً فيه لتأديته إلى المناقضة لكونه مبعوثاً للدعوة إليه لا للنفرة عنه. ووجه القول الآخر وهو قول العامة الكتاب والسنة والدليل المعقول أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَاعتبِرُواْ يا أُولي الأبصَارِ﴾، أمر بالاعتبار عاماً لأولي البصائر إذ المراد من البصر البصيرة وكان قوله يا

بهذا الوصف وقال الله تبارك وتعالى: ﴿فَفَهَّمنَاهَا سُلَيمَانَ﴾ [الأنبياء:٧٩] وذلك عبارة عن الرأي من غير نص وكذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿لَقَد ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعجَتِكَ إلى نِعَاجِهِ﴾ [ص:٢٤] جواب بالرأي وقال النبي ﷺ للخثعمية: «أرأيت

أولي الأبصار تعليل للاعتبار أي: اعتبروا يا أولي الأبصار لاتصافكم بالبصيرة والنبي عليه السلام أعظم الناس بصيرة وأصفاهم سريرة وأصوبهم اجتهاداً وأحسنهم استنباطاً وهو معنى قوله أحق الناس بهذا الوصف أي بوصف البصيرة فكان أولى بهذه الفضيلة وبالدخول تحت هذا الخطاب وقال تعالى: ﴿فَفَهَّمنَاهَا سُلَيمَانَ﴾، روي أن رجلين تحاكما إلى داود وعنده سليمان عليهما السلام أحدهما صاحب حرث والآخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث إن هذا انفلتت غنمه ليلاً فوقعت في حَرْثي فلم تبق منه شيئاً فقال: لك رقاب الغنم فقال سليمان أو غير ذلك ينطلق أصحاب الحرث الغنم فيصيبون من ألبانها ومنافعها ويقوم أصحاب الغنم على الحرث حين إذا كان ليلة نفشت فيه دفع هؤلاء إلى هؤلاء غنمهم ودفع هؤلاء إلى هؤلاء حرثهم وأكثر المفسرين على أن الحرث كان كرماً قد تدلت عناقيدهم. فقال دواد عليه السلام: القضاء ما قضيت. وحكم بذلك فأخبر الله تعالى عن تلك القضية بقوله عزّ اسمه: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيمانَ﴾ [الأنبياء:٧٨] إلى أن قال: ﴿فَفَهَّمنَاهَا سُلَيمَانَ﴾ الهاء ضمير الحكومة المدلول عليها بقوله إذ يحكمان في الحرث وذلك أي ذلك التفهيم عبارة عن الرأي من غير نص أي المراد أنه وقف على الحكم بطريق الرأي لا بطريق الوحي لأن ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان عليهما السلام فيه سواء وحيث خص سليمان بالفهم علم أن المراد به الفهم بطريق الرأي. ولأن القضية التي قضاها داود أولاً لو كانت بالوحي لما وسع سليمان خلافه ولما خالف ومدح على ذلك علم أنه كان بالرأي. وذكر في «المطلع» قيل أنهما اجتهدا جميعاً فجاء اجتهاد سليمان عليه السلام أشبه بالصواب فرجع داود إلى اجتهاد سليمان قبل الحكم لأن الحكم إذا وقع بالاجتهاد لا ينتقض باجتهاد آخر وكذلك قوله تعالى أي ومثل قوله: ﴿فَفَهَّمنَاهَا سُلَيمَانَ﴾ قوله تعالى إخباراً عن داود عليه السلام: ﴿لَقَد ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعجَتِكَ إلى نِعَاجِهِ﴾، جواب عن داود عليه السلام بالرأي فإنه كان بطريق التنبيه وإنما يحسن ذلك إذا فوض الحكم إلى رأيه وعبارة شمس الأئمة أوضح فإنه قال: وقد حكم داود بين الخصمين حين تسوّرا المحراب فإنه قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وهذا بيان بالقياس الظاهر. ونقل عن أبي يوسف رحمه الله أنه تمسك فيه بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أنزلنَا إليكَ الكِتَابَ بِالحَقِّ لِتَحكُمَ بَينَ النَّاسِ بِما أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء:١٠٥] فإنه بعمومه يتناول الحكم بالنص وبالاستنباط منه إذ الحكم لكل منها حكم بما أراه الله. وأورد عليه أن المراد بما أراك مما أنزله إليك لدلالة السابق عليه. إذ لا

لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يقبل منك»؟ قالت نعم قال: «فدَين اللّه أحق» وقال لعمر وقد سأله عن القبلة للصائم: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك؟» وهذا قياس ظاهر وقيل فيمن أتى أهله أنه يُؤجَر فقيل: أيؤجر أحدنا في شهوته فقال: «أرأيت لو وضعه في حرام أما كان يأثم؟» وقال

مناسبة بين قول القائل: انفدت إليك ذلك الكتاب لتحكم بغيره. وأجيب عنه بأن الحكم الذي استنبط من المنزل حكم بالمنزل لأنه حكم بمعناه وبأن التقييد بالمنزل خلاف الأصل وقرر أبو علي الفارسي هذا التمسك فقال: الإرائة هاهنا لا تستقيم أن تكون لإرائة العين لاستحالتها في الأحكام ولا المعنى الأعلام لوجوب ذكر المفعول الثالث كذكر الثاني لأن المعنى ما أراكه اللّه لتتم الصلة. فتبين أن المعنى لتحكم بين الناس بما جعله اللّه لك رأياً. وأجيب بأن الإرائة بمعنى الإعلام وما مصدرية لا موصولة لتحتاج إلى ضمير ويكون قد حذف المفعولان وهو جائز.

وأما السنة فحديث الخُثعمية فإنه عليه السلام اعتبر فيه دَيْن اللّه بدين العباد وذلك بيان بطريق القياس وقد مرَّ بيانه في باب الأداء والقضاء. وحديث القُبلة للصائم وهو ما رُوي أن عمر رضي اللّه عنه سأل النبي عليه السلام فقال: إني أتيت اليوم أمراً عظيماً. فقال: وما ذاك فقال هششت إلى امرأتي فقبلتها. فقال: أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك؟ قال: لا قال: ففيم إذا[1]. أي ففيم تشك إذ قد عرفت ذلك فاعتبر فيه مقدمة الجماع وهي القبلة بمقدمة الشرب وهي المضمضة في عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر بل عدم الفساد في القبلة أظهر لأنها تهيج الشهوة ولا تسكنها والتمضمض يسكن شيئاً من العطش.

وقال فيمن أتى أهله أنه يُؤجر. رُوي عن النبي ﷺ أنه قال في حديث طويل وفي بضع أحدكم صدقة قالوا يا رسول اللّه أياتي أحدُنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيه وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر»[2] اعتبر مباشرة الحلال في استحقاق موجبها وهو الأجر بضدها وهو مباشرة الحرام في استحقاق موجبها وهو الوزر وهذا بيان الرأي والاجتهاد والمج رمي الماء من الفم من ما يطلب. وأما المعقول فهو أن الاجتهاد مبني على العلم بمعاني النصوص ورسول اللّه ﷺ

---

(١) اخرجه أبو داود في الصوم حديث رقم ٢٣٨٥، والإمام احمد في المسند ١ / ٢١.

(٢) اخرجه مسلم في الزكاة حديث رقم ١٠٠٦، وأبو داود في الصلاة حديث رقم ١٢٨٥، والإمام احمد في المسند ٥ /١٦٧.

في حُرمة الصدقة على بني هاشم: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنتَ شاربه»؟ وهذا قياس واضح في تحريم الأوساخ بحكم الاستعمال ولأن الرسول ﷺ أسبق الناس في العِلم حتى وضع له ما خفي على غيره من التشابه فمحال أن يخفى عليه معاني النص. وإذا وضح له لزمه العمل به لأن الحجة

أسبق الناس في العلم أي أكملهم فيه حتى كان يعلم بالمتشابه الذي لا يعلمه أحد من الأمة بعده وكان عالماً بمعنى النص الذي هو متعلق الحكم لا محالة وبعد العلم به والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمنعه عن ذلك لأنه نوع حجر. وذلك لا يليق بعلو درجته مع اطلاع غيره فيه. يوضحه أنه لو لم يجز له العمل بالاجتهاد الذي هو أعلى درجات العلم للعباد وأكثر صواباً لاشتماله على المشقة وجاز لأمته ذلك لكانت الأمة أفضل منه في هذا الباب وأنه غير جائز. ولا يقال: إنما يلزم ذلك إن لو لم يكن له منصب أعلى منه لأنه كان يستدرك الأحكام وحياً وهو أعلى من الاجتهاد. لأنا نقول: الوحي وإن كان أعلى من الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل المشقة في استدراك الحكم فلا يظهر فيه أثر جودة الخاطر وقوة القريحة وإذا كان هذا نوعاً مفرداً من الفضيلة لم يحل الرسول عنه بالكلية.

ثم الشيخ رحمه الله ذكر ها هنا أن المتشابه وضح للرسول عليه السلام دون غيره وهكذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله وهو يتراءى مخالفاً لظاهر الكتاب لأن الوقف إن وجب على قوله عزّ وجلّ. وما يعلم تأويله إلا الله. كما هو مختار السَّلف والشيخين. فذلك يقتضي أن لا يعلمه الرسل كما لا يعلمه غيره من العباد وإن كان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم كما هو مختار الخلف يلزم أن لا يكون الرسول عليه السلام مخصوصاً بعلمه بل الراسخون يعلمونه أيضاً فأما أن يعلمه الرسول ولا يعلمه غيره فمخالف لما دل عليه النص من كل وجه. وأجيب عنه بأن معنى الآية على تقدير الوقوف على إلا الله وما يعلم أحد تأويله بدون تعلم الله إلا الله كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ لاَ يَعلَمُ مَن فِي السَّموات والأرضِ الغَيبَ إلاَّ اللَّهُ﴾ [النمل:٦٥]، أي لا يعلم بدون تعليم الله إلا الله فيكون إلا حينئذ بمعنى غير وإذا كان كذلك جاز أن يكون الرسول مخصوصاً بالتعليم بدون إذن بالبيان لغيره فيبقى غير معلوم في حق غيره. واعترض بأن الآية تقتضي حصر العلم على الله عزّ وجلّ وإذا صار الرسول عليه السلام عالماً بالمتشابهات النازلة قبل نزول هذه الآية بالتعليم لا يستقيم الحصر. وكان ينبغي أن يقول: وما يعلم تأويله إلا الله ورسوله. وأجيب عنه بأنه يجوز أن يكون التعليم حاصلاً بعد نزول هذه الآية فلا يكون الرسول عليه السلام عالماً بالمتشابه قبل نزولها فيستقيم الحصر بقوله وما يعلم تأويله إلا

للعمل شرعت إلا أن اجتهاد غيره يحتمل الخطأ واجتهاده لا يحتمل ولا يحتمل القرار على الخطأ فإذا أقره اللّه تعالى على ذلك دل على أنه مصيب بيقين وذلك مثل أمور الحرب وقد كان النبي ﷺ يُشاور في سائر الحوادث عند عدم النص مثل مشاورته في أمور الحرب. ألا يرى أنه شاورهم في أسارى بدر فأخذ برأي أبي بكر وكان ذلك هو الرأي عنده فمنَّ عليهم حتى نزل قوله: ﴿لَّولا كِتَابٌ مِّنَ

اللّه. وبأن الآية دلت على حصر العلم على اللّه عزّ وجلّ وعلى من علمه اللّه بالتأويل الذي ذكر. ألا ترى أن تلك الآية توجب حصر علم الغيب على اللّه تعالى ثم إنه لا يمنع أن يعلم غير اللّه بتعليمه كما قال اللّه تعالى: ﴿عَالِمُ الغَيبِ فَلاَ يُظهِرُ عَلَى غَيبِهِ أحَداً إلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾ [الجن:٢٦-٢٧] فكذا هاهنا.

قوله: (إلا أن اجتهاد غيره) جواب عما يقال لما جاز له الاجتهاد وكان ينبغي أن يكون منزلته دون النص فيكون ظنياً كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته إذ ذاك فقال: ليس كذلك لأن اجتهاد غيره يحتمل الخطأ والقرار عليه واجتهاده لا يحتمل الخطأ عند أكثر العلماء لأنا أمرنا باتباعه في الأحكام بقوله عزّ وجلّ: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤمِنُونَ حَتَّى يَحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَينَهُم ثُمَّ لا يَجِدُواْ فِي أنفُسِهِم حَرَجاً مِّمَّا قَضَيتَ وَيُسَلِّمُوا تَسلِيماً﴾ [النساء:٦٥] وبغيره من الآيات فلو جاز الخطأ عليه لكنا مأمورين باتباع الخطأ وذلك غير جائز وإن احتمل الخطأ كما هو مذهب أكثر أصحابنا بدليل قوله عزّ اسمه: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أذِنتَ لَهُم﴾ [التوبة:٤٣] فإنه يدل على أنه عليه السلام أخطأ في الإذن لهم. وبدليل نزول العتاب في أسارى بدر وغيرهما من الدلائل فلا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا أنه يؤدي إلى الأمر باتباع الخطأ فإذا أقره اللّه على اجتهاده دل أنه كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فتكون مخالفته حراماً وكفراً وهو نظير الإلهام فإن إلهام النبي عليه السلام حُجة قاطعة لا يسع مخالفته بوجه وإلهام غيره ليس بحجة.

قوله: (وذلك مثل أمور الحرب) أي الاجتهاد والعمل بالرأي في سائر أحكام الشرع مثل العمل بالرأي في أمور الحرب من غير فرق والغَرض منه إبطال الفرق الذي ادَّعته الطائفة الأولى. ألا ترى أنه شاورهم في أسارى بدر وهو مشاورة في حكم الشرع لأن مفاداة الأسير بالمال جوازها وفسادها من أحكام الشرع ومما هو حق اللّه تعالى فعلم أنه كان يُشاورهم في الأحكام كما في الحروب. وقصة ذلك ما رُوي أنه لما كان يوم بدر وهزم المشركون وقتل منهم سبعون رجلاً وأسر منهم سبعون استشار رسول اللّه ﷺ في الأسارى فقال أبو بكر رضي اللّه عنه: هؤلاء بنو العم والعشيرة والإخوان وأرى أن نأخذ منهم الفدية فيكون ما أخذنا قوة لنا على الكفار وعسى أن يهديهم اللّه فيكونوا لنا عضداً. فقال رسول اللّه

اللّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُم فِيما أخذتُم عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال:٦٨] وكما شاور سعد ابن معاذ وسعد بن عبادة يوم الأحزاب في بذل شطر ثمار المدينة ثم أخذ برأيهما وكذلك أخذ برأي أسيد بن حُضير في النزول على الماء يوم بدر. وكان

ﷺ لعُمر رضي اللّه عنه ما ترى يا ابن الخطاب فقال: إنهم كذّبوك وأخرجوك وهؤلاء أئمة الكفر وقادة المشركين. فأرى أن تمكنني من فلان قريب لعمر وعلياً من عقيل وحمزة من العباس فلنضربنَّ أعناقهم حتى يعلم اللّه أنه ليس في قلوبنا مودّة للمشركين فقال عليه السلام: مثلك يا أبا بكر كمثل إبراهيم حيث قال: ﴿وَمَن عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [ابراهيم:٣٦]، ومثلك يا عمر كمثل نوح: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبٌ لَا تَذَرْ على الأرضِ مِنَ الكافِرِينَ دَيّاراً﴾ [نوح:٢٦] فهوى ما قال أبو بكر ولم يهوَ ما قال عمر فأخذ منهم الفداء فانزل اللّه تعالى: ﴿مَا كانَ لِنَبِيٍّ أن يَكُونَ لَهُ أسرَى﴾[الأنفال:٦٧] إلى قوله: ﴿لَّولا كِتَابٌ مِّنَ اللّهِ سَبَقَ﴾ [الأنفال:٦٨]، اي لولا حكم سبق إثباته في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب أحداً بخطأ وهذا خطأ في الاجتهاد لأنهم نظروا في ان استيفائهم ربما يؤدي إلى إسلامهم وتدينهم وخفي عليهم أن قتلهم أعزّ للإسلام وأهيب لمن وراءهم وقيل: كناية انه يستخيل لهم الفدية التي أخذوها وقيل: إن أهل بدر مغفور لهم وقيل إن اللّه لا يعذب قوماً إلا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهي ولم يتقدم النهي عن ذلك لمسّكم فيما أخذتم من الفداء عذاب عظيم فقال ﷺ: لو نزل بنا عذاب ما نجي إلا عُمر. وإنما أمضى ذلك الحكم لأن الحكم إذا أمضي بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وظهر خطؤه عمل به في المستقبل لا فيما مضى كذا قيل والأصح ان اللّه تعالى أمضى ذلك الحكم بعد العتاب بقوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمتُم حَلالاً طَيِّباً﴾ [الأنفال:٦٩].

قوله: (وكما شاورَ سعد بن معاذ) رُوي أن الأمر لما ضاق على المسلمين في حرب الاحزاب وكان في الكفار قوم من أهل مكة عوناً لهم رئيسهم عيينة بن حصن الفزاري وأبو سفيان بن حرب بعث رسول اللّه ﷺ إلى عيينه وقلا: ارجع أنت وقومك ولك ثُلث ثمار المدينة فابى إلا أن يعطيه نصفها فاستشار في ذلك الأنصار وفيهم سعد بن معاذ وسعد بن عبادة أحدهما رئيس الأوس والآخر رئيس الخزرج فقالا: هذا شيء أمرك اللّه به أم شيء رأيته من نفسك؟ فقال: لا بل رأيٌ رأيته من عند نفسي فقالا: يا رسول اللّه إنهم لن ينالوا في الجاهلية من ثمار المدينة إلا بشراء أو بقرى فإذا أعزنا اللّه بالإسلام لا نعطيهم الدنية فليس بيننا وبينهم إلا السيف وفرح بذلك رسول اللّه ﷺ. فقال إني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فأردت أن أصرفهم عنكم فإذا ثبتم فذاك. ثم قال للذين جاؤوا بالصلح. اذهبوا فلا نعطيهم إلا السيف.

يقطع الأمر دونهم فيما أوحي إليه في الحرب كما في سائر الحوادث والجهاد محض حق اللّه تعالى ما بينه وبين غيره فرق وكان يقول لأبي بكر وعمر رضي اللّه عنهما قولا فإني فيما لم يُوحَ إليّ مثلكما. ولا يحل المشورة مع قيام الوحي وإنما الشورى في العمل بالرأي خاصة ألا يرى أن النبي ﷺ معصوم عن القرار على الخطأ أما غيره فلا يعصم عن القرار على الخطأ فإذا كان كذلك كان

وكذلك أخذ برأي أسد بن حُضير لما أراد النبي ﷺ يوم بدر النزول فقال له أسيد ابن حضير أو حباب بن المنذر: إن كان عن وحي فسمعاً وطاعة وإن كان عن رأي فإني أرى أن ننزل على الماء ونأخذ الحياض فأخذ رسول اللّه ﷺ برأيه ونزل على الماء. ثم المشاورة في أسارى بدر نظير لقوله شاورهم في سائر الحوادث لما قلنا إنها مشاورة في حكم شرعي. فأما المشاورة في بذل شطر الثمار والنزول على الماء فلا يصح نظيراً له لأنها مشاورة في أمور الحرب فلا تصلح إلزاماً على الخصم. وظني أن الواو في قوله وكما شاور سعد بن معاذ وقعت زائدة من الناسخ فبدونها يستقيم الكلام فيصير المشاورة في الأسارى نظيراً لقوله: شاور في سائر الحوادث ومشاورة السَّعْدَين والأخذ برأي أسيد نظيرين لقوله مثل مشاورته في أمور الحرب. وكذا رأيت مكتوباً بدون الواو في نسخة عتيقة مقروءة على العلامة شمس الأئمة الكردري رحمه اللّه وعلى من قبله أيضاً.

قوله: (وقد كان يقطع الأمر) أي الشأن دونهم متصل بقوله مثل مشاورته في أمور الحرب يعني كان يحكم في أمر الحرب الأمر بطريق القطع إذا كان فيه وحي كما كان يفعل كذلك في سائر الحوادث وحاصله أنه أبطل الفرق المذكور بإثبات المساواة بين أمور الحرب وسائر الحوادث فيما إذا وجد فيها الوحي وفيما إذا لم يوجد فقال إذا لم يوجد الوحي كان يستشيرهم فيهما جميعاً. وإذا وجد الوحي يقطع الأمر فيها من غير مشاورة والتفات إلى رأي أحد فلا معنى للفرق الذي ذكروه. ثم أكد هذا المعنى وهو إبطال الفرق بقوله: والجهاد محض حق اللّه تعالى ليس بينه وبين غيره فرق. فإذا جاز له العمل بالرأي جاز في غيره من الأحكام أيضاً. وقوله ولا تحل المشورة مع قيام الوحي متصل بقوله شاور في سائر الحوادث. يعني وإذا ثبت أنه شاورهم في سائر الحوادث ولا تحل المشورة مع قيام الوحي بل تحل لأجل العمل بالرأي علم أنه إنما شاورهم للعمل بالرأي وفي قوله خاصة إشارة إلى دفع سؤال وهو أن يقال: يجوز أن تكون المشورة لتطييب قلوبهم فقال: ليس كذلك بل للعمل بالرأي خاصة. قال شمس الأئمة رحمه اللّه ولا معنى لقول من يقول: إنما كان يستشيرهم في الأحكام لتطييب قلوبهم لأن فيما كان الوحي ظاهراً معلوماً ما كان يستشيرهم وفيما كان يستشيرهم لا يخلو إما أن كان يعمل برأيهم أوْ لا يعمل. فإن كان لا

اجتهاده ورأيه صواباً بلا شبهة إلا أنا اخترنا تقديم انتظار الوحي لأنه مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الرأي وعلى ذلك غالب أحواله في أن لا يخلى عن الوحي. والرأي ضروري فوجب تقديم الطلب لاحتمال الإصابة غالباً كالتيمم لا يجوز في موضع وجود الماء غالباً إلا بعد الطلب وصار ذلك كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين ومدة الانتظار على ما يرجو نزوله إلا أن يخاف الفوت في الحادثة والله أعلم. ومما يتصل بسنة نبينا ﷺ شرائع من قبله وإنما أخرناه لأنه اختلف في كونه شريعة له.

يعمل برأيهم وكان ذلك معلوماً لهم فليس في هذه الاستشارة تطييب النفس بل هي نوع من الاستهزاء وظن ذلك برسول الله ﷺ مُحال وإن كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلا شك أن رأيه كان أقوى من رأيهم. وإذا جاز له العمل برأيهم فيما لا نص فيه فجواز ذلك برأيه أَوْلى ويتبين أنه إنما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه وتخمير الرأي على ما كان يقول: المشورة تلقيح العقول وقال: من الحزم أن تستشير ذا رأيٍ ثم تطيعه ثم إنما أعاد قوله: إلا أن النبي معصوم عن القرار على الخطأ وبعده ما ذكره مرة رداً لكلام الخصم وجواباً عن قولهم الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يصح لنصب الشرع **(وإذا كان كذلك)** أي وإذا كان الأمر كما قلنا إنه معصوم عن القرار على الخطأ كان اجتهاده ورأيه بعد ما قرر عليه صواباً بلا شبهة. ويجوز أن يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم إليه ما يوجب القطع بالصحة وينضم تحريم المخالفة كالإجماع الصادر عن الاجتهاد وقوله: إلا أنا اخترنا تقديم انتظار الوحي استثناء من القول الثاني وبيان للمذهب المختار وهذا على قول من جعل الحق في المجتهدات واحداً فأما على قول من قال بتعدد الحقوق فلا يتصور الخطأ في اجتهاده عنده لأن اجتهاد غيره لا يحتمل الخطأ فاجتهاده أَوْلى فوجب تقديم الطلب أي طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال الإصابة أي إصابة النص بنزول الوحي وصار ذلك أي انتظار الوحي في حقه عليه السلام كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين يعني النص الذي اختفى بين النصوص ولم يصل إلى المجتهد إذ لم يحل له الاجتهاد قبل طلبه. قال القاضي الإمام: وكان تربصه عليه السلام لنزول الوحي بمنزلة تربصنا للتأمل في المنزل. وقال شمس الأئمة: وكان الانتظار في حقه بمنزلة التأمل في النص النازل والخفي في حق غيره. ومدة الانتظار على ما نرجو نزوله أي نزول الوحي يعني هي ما فيه ما دام رجاء نزول الوحي باقياً: **(إلا أن يخاف الفوت)** أي فوت الغرض أو فوت الحكم في الحادثة يعني يخاف أن يفوت الحادثة بلا حكم وحينئذ ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأي. قال صاحب «الميزان» وهذا القول حسن يعني اشتراط الانتظار

. . . .

ما دام يرجى نزول الوحي أحسن لكن قول العامة أحق. وكان عليه العمل لجميع أنواع الوحي والتبليغ عند الحاجة والانتظار للوحي الظاهر في غير موضع الحاجة. وأما تمسك الخصم بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الهوَى﴾ [النجم:٣] ففاسد إذ لا دليل على موضع النزاع فإنه نزل في شأن القرآن رداً لما زعم الكفار أنه افتراء من عنده فكان معناه أن ما ينطق به قرآناً فهو وحي لا عن هوى لا أن ما ينطق به مطلقاً كذلك. ولئن سَلّمنا أن المراد به التعميم لأن بخصوص السبب لا يتخصص عموم اللفظ فلا نُسلم أن اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحي بل هو وحي بان كما أشار إليه الشيخ. ولأنه إذا تعبدنا بالاجتهاد بالوحي يكون نطقه بذلك الحكم عن وحي لا عن هوى. ولأن المراد من الهوى هو النفس الباطل. لا الرأي الصواب الصادر عن عقل ونظر في أصول الشرع واندرج فيما ذكرنا الجواب عن بقية كلماتهم فلا نعيدُه **قوله: (وممّا يتصل بسُنة نبينا شرائع من قبله)** لأنها لما بقيت إلى مبعث النبي عليه السلام وصارت شريعة له لما سنبين كانت من سنته. وإنما أخرناه للاختلاف في كونها شريعة لنبينا عليه السلام وذكر الضمائر الثلاثة الأواخر مع كونها راجعة إلى الشرائع على تأويل المذكور أو لكون الشرائع مضافة إلى المذكور وهو من قبله والله أعلم.

باب شرائع من قبلنا

قال بعض العلماء: يلزمنا شرائع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرائعنا وقال بعضهم: لا يلزمنا حتى يقوم الدليل. وقال بعضهم: يلزمنا على أنه شريعتنا. والصحيح عندنا أن ما قص اللّٰه تعالى منها علينا من غير إنكار

باب شرائع من قبلنا

أي باب بيان الاختلاف في شرائع من قبلنا فقال بعضهم: كذا فهو معنى إيراد الفاء في أول الباب واعلم أنه يجوز أن يتعبد اللّٰه تعالى نبيه عليه السلام بشريعة من قبله من الأنبياء ويأمره باتباعها ويجوز أن يتعبده بالنهي عن اتباعها. وليس في دين استبعاد ولا استنكار وأن مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف. فيجوز أن يكون الشيء مصلحة في زمان النبي الأول دون الثاني ويجوز عكسه ويجوز أن يكون مصلحة في زمان النبي الأول والثاني فيجوز أن تختلف الشرائع وتتفق ولا يقال: إذا جاء الثاني بمثل ما جاء به الأول لم يكن لبعثته وإظهار المعجزة على يده فائدة لأن شريعته معلومة من غيره لأنا نقول: إنهما وإن اتفقا في بعض الأحكام يجوز أن يختلفا في بعضها. ويجوز أن يكون الأول مبعوثاً إلى قوم والثاني إلى غيرهم ويجوز أن يكون شريعة الأول قد اندرست فلا يعلم إلا من جهة الثاني ويجوز أن يكون قد حدث في الأولى بدَع فتُزيلها الثانية. فعلم أن الأمرين جائزان إلا أن العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين أحدهما أنه عليه السلام هل كان متعبداً بشرع أحد من الأنبياء قبل البعث فأبى بعضهم ذلك كأبي الحسين البصري وجماعة من المتكلمين وأثبته بعضهم مختلفين فيه أيضاً. فقيل: كان متعبداً بشرع نوح. وقيل بشرع إبراهيم وقيل: بشرع موسى. وقيل: بشرع عيسى. وقيل: بما ثبت أنه شرع. وتوقف فيه بعضهم كالغزالي وعبد الجبار وغيرهما. ومحل بيان هذه المسألة من أصول التوحيد والثاني أن النبي عليه السلام بعد البعث وأمته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم وهي المسألة التي عقد الباب لبيانها فذهب كثير من أصحابنا وعامة أصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين إلى أنه عليه السلام كان متعبداً بشرائع مَنْ قبلنا من الأنبياء عليهم السلام

أو قصة رسول الله ﷺ من غير إنكار فإنه يلزمنا على أنه شريعة رسولنا عليه السلام احتج الأولون بقوله تبارك وتعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمْ اقتده﴾ [الأنعام: ٩٠] والهدى اسم يقع عن الإيمان والشرائع ولأنه ثبت حقيقته ديناً لله تبارك وتعالى ودين الله تعالى حسن مرضي عنده قال الله تبارك وتعالى:

وأن كل شريعة ثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده إلى قيام الساعة إلا أن يقوم الدليل على الانتساخ. فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على أنها شريعة ذلك النبي إلا أن يثبت نسخها. وذهب أكثر المتكلمين وطائفة من أصحابنا وأصحاب الشافعي إلى أنه عليه السلام لم يكن متعبداً بشرائع مَنْ قبلنا وأن شريعة كل نبي تنتهي بوفاته على ما ذكر صاحب «الميزان» أو يبعث نبي آخر على ما ذكر شمس الأئمة. ويتجدد للثاني شريعة أخرى إلا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها إلا بما قام الدليل على بقائه ببيان الرسول المبعوث بعده.

وقال بعضهم: يلزمنا العمل بما نُقل من شرائع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على أن ذلك شريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما يصير معلوماً منها بنقل أهل الكتاب أو برواية المسلمين عما في أيديهم من الكتاب وبين ما لم يثبت من ذلك ببيان في القرآن أو السنة. وذهب أكثر مشايخنا منهم الشيخ أبو منصور والقاضي الإمام أبو زيد والشيخان وعامة المتأخرين رحمهم الله إلى أن ما ثبت بكتاب الله تعالى أنه كان من شريعة من قبلنا أو ببيان من رسول الله ﷺ يلزمنا العمل به على أنه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه. فأما ما علم بنقل أهل الكتاب أو بفهم المسلمين من كتبهم فإنه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على أنهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك لا فهم المسلمين ذلك مما في أيديهم من الكتب لتوهم أن المنقول أو المفهوم من جملة ما حرفوا وبدلوا وكذا لا يعتبر قول من أسلم منهم فيه لأنه إنما عرف ذلك بظاهر الكتاب أو بقول جماعتهم ولا حجة في ذلك لما قلنا (**احتج الأول**) أي الفريق الأول أو العامل الأول بالنصوص وهي قوله تعالى: ﴿**أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ**﴾ يعني الأنبياء الذين ذكروا ﴿**فَبِهُدَاهُمْ اقتده**﴾ أي فاختص هديهم بالاقتداء ولا تقتد إلا بهم والهاء للسكت يوقف عليها في الوقف وتسقط في الوصل وقرأ ابن عامر بكسر الهاء في الوصل جاعلاً الهاء كناية عن المصدر أي اقتداء الاقتداء كما في الدعاء المأثور: واجعله الوارث منا أمر النبي عليه السلام بالاقتداء بهدي الأنبياء والهدي اسم للإيمان والشرائع جميعاً لأن الاهتداء يقع بالكل فيجب عليه اتباع شرعهم والدليل على أن الهدى شامل الإيمان والشرائع أن الله تعالى وصف المتقين بالإيمان وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة في قوله عزّ ذكره: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ

﴿لا نُفرِّقُ بينَ أحَدٍ مِّن رُّسُلِه﴾ [البقرة:٢٨٥] وقال: ﴿مُصَدِّقاً لِّمَا بَينَ يَدَيهِ مِنَ الكِتَابِ ومُهَيمناً عَليه﴾ [المائدة:٤٨] فصار الأصل هو الموافقة. واحتج أهل المقالة الثانية بقول الله تبارك وتعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلنَا منكُم شِرعَةً ومِنهَاجاً﴾ [المائدة:٤٨] لأن الأصل في الشرائع الماضية الخصوص في المكان.

بالغَيبِ ويُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقناهُم يُنفِقُونَ﴾ ثم قال: ﴿أُولئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَبِّهِم﴾ [البقرة:٢–٥] وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أوحَينَا إلَيكَ أن اتَّبِع مِلَّةَ إبراهِيمَ حَنِيفاً﴾ [النحل:١٢٣] والأمر للوجوب وقوله تعالى: ﴿إنَّا أنزلنا التَّوراةَ فِيها هُدًى ونُورٌ يَحكُمُ بِها النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أسلَمُوا﴾ [المائدة:٤٤] والنبي عليه السلام من جملتهم فوجب عليه الحكم بها وقوله جلّ جلاله: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾ [الشورى:١٣] والدين اسم لما يدان الله تعالى من الإيمان والشرائع وبالمعقول وهو أن الرسول الذي كانت الشريعة منسوبة إليه لم يخرج من أن يكون رسولاً يبعث رسولاً آخر بعده فكذا شريعته لا يخرج من أن يكون معمولاً بها ببعث رسول آخر ما لم يقم دليل النسخ فيها.

يوضحه أن ما ثبتت شريعة لرسول فقد ثبتت حقيته وكونه مرضياً عند الله وبعث الرسول لبيان ما هو مرضي عند الله عزّ وجلّ فما علم كونه مرضياً ببعث رسول الله لا يخرج عن أن يكون مرضياً ببعث رسول آخر وإذا بقي مرضياً كان معمولاً به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيداً لها وإليه وقعت الإشارة في قوله تعالى إخباراً: ﴿**لاَ نُفرِّقُ بَينَ أحَدٍ من رُسُلِه**﴾، لأن كلهم يدعون الخلق إلى دين الله عزّ وجلّ وقوله تعالى: ﴿**وأنزلنَا إليكَ الكِتَابَ**﴾ أي القرآن ﴿**بالحَقِّ مُصدِّقاً لِّمَا بينَ يَدَيهِ مِنَ الكتابِ**﴾ أي لما قبله من جنس الكتب السماوية ﴿ومُهَيمِناً عَلَيهِ﴾ [المائدة:٤٨] أي أميناً وشاهداً على الكتب التي خلت قبله فتبين بهذا أن الأصل في شرائع الرسل عليهم السلام الموافقة إلا إذا ظهر تغيير حكم بدليل النسخ. وذكر في «الميزان» ما ينسب من الأنبياء عليهم السلام من الشريعة فهو شريعة الله تعالى لا شريعة من قبلنا من الأنبياء فهو الشارع للشرائع والأحكام قال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾ [الشورى:١٣]، أضاف الشرع إلى نفسه وإذا كان كذلك يجب على كل نبي الدعاء إلى شريعة الله تعالى وتبليغها إلى عباده إلا إذا ثبت الانتساخ فيعلم به أن المصلحة قد تبدلت بتبدل الزمان فينتهي الأول إلى الثاني فأما مع بقائها شريعة لله تعالى ومع قيام المصلحة والحكمة في البقاء فلا يجوز القول بانتهائها بوفاة الرسول المبعوث الآتي بها فيؤدي إلى التناقض تعالى الله عن ذلك.

واحتج أهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهائها بوفاته أو ببعث رسول آخر بالنص وهو قوله تعالى: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلنَا مِنكُم**﴾ أي جعلنا لكل

ألا ترى أنها كانت تحتمل الخصوص في المكان رسولين بعثا في زمان واحد في مكانين إلا أن يكون أحدهما تبعاً للآخر كما قال في قصة إبراهيم عليه السلام: ﴿ فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ ﴾ [العنكبوت:٢٦]، وكما كان هارون لموسى عليهما

أمة منكم أيها الناس ﴿ شِرْعَةً ﴾ ببعث الأنبياء أي شريعة وهي الطريق الظاهر و﴿ مِنْهَاجاً ﴾ [المائدة:٤٨]، طريقاً واضحاً يجرون عليه وهذا يقتضي أن يكون كل نبي داعياً إلى شريعته وأن يكون كل أمة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبالمعقول وهو أن الأصل في الشريعة الماضية الخصوص لأن بعث الرسول ليس إلا لبيان ما بالناس حاجة إلى بيانه وإذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر ولم يات الثاني بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة إلى البيان عند بعث الثاني لكونه مبيناً عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة. والله تعالى لايرسل رسولاً بغير فائدة فثبت أن الاختصاص هو الأصل.

(**ألا ترى أنها**) أي شريعة من قبلنا كانت تحتمل الخصوص في المكان أي قد كانت مختصة بمكان حين وجب العمل بها على أهل ذلك المكان دون مكان آخر كرسولين بعثا في زمان واحد في مكانين مثل شعيب وموسى عليهما السلام فإن شريعة شعيب كانت مختصة بأهل مدين وأصحاب الأيكة وشريعة موسى عليهما السلام كانت مختصة ببني إسرائيل ومن بعثه إليهم. وإلا أن يكون متصل بقوله تحتمل الخصوص أي إلا أن يكون أحد الرسولين تبعاً للآخر فحينئذ لا يثبت الخصوص وكان التبع داعياً إلى شرائع الأصل كإبراهيم ولوط فإن لوطاً وإن كان من المرسلين كان تبعاً لإبراهيم عليهما السلام وداعياً إلى شريعته كما أشار إليه عز وجل في قوله فآمن له لوط وكذلك هارون كان تابعاً لموسى عليهما السلام في الشريعة ورِدْأً له كما أخبر الله عز وجل في قوله إخباراً عن موسى عليه السلام: ﴿ فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدءاً يُصَدِّقُنِي ﴾ [القصص:٣٤]، ﴿ وَاجعَل لِّي وَزِيراً مِّن أَهلِي هَرُونَ أَخِي ﴾ [طه:٢٩-٣٠]، فكذلك في الزمان أيضاً متصل بقوله تحتمل الخصوص في المكان يعني كما احتملت الخصوص في المكان تحتمل الخصوص في الزمان. قال شمس الأئمة: إن الأنبياء قبل نبينا عليهم السلام أكثرهم إنما بعثوا إلى قوم مخصوصين ورسولنا عليه السلام هو المبعوث إلى الناس كافة على ما قال: «أعطيت خمساً لم يُعطهنَّ أحد قبلي بُعثت إلى الأسود والأحمر وقد كان النبي قبلي يبعث إلى قومه»(١) الحديث فإذا ثبت أنه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على أهل مكان دون أهل مكان آخر وإن كان ذلك مرضياً عند الله تعالى علمنا أنه يجوز أن

---

(١) أخرجه مسلم في المساجد، حديث رقم ٥٢١.

السلام فكذلك في الزمان أيضاً .فصار الاختصاص في شرائعهم أصلاً إلا بدليل.
واحتج أهل المقالة الثالثة بأن النبي ﷺ كان أصلاً في الشرائع وكانت شريعته

يكون وجوب العمل بها على أهل زمان دون أهل زمان آخر وأن ذلك الشرع يكون منتهياً ببعث نبي آخر فقد كان يجوز اجتماع النبيين في ذلك الوقت في مكانين على أن يدعو كل واحد منهما إلى شريعته فعرفنا أنه يجوز مثل ذلك في زمانين وأن المبعوث آخراً يدعو إلى العمل بشريعته ويأمر الناس باتباعه ولايدعو إلى العمل بشريعة من قبله.

واحتج أهل المقالة الثالثة وهم الذين قالوا بأنها تلزمنا على انها شريعتنا مطلقاً بأن النبي ﷺ كان أصلاً في الشرائع بدليل ما ذكر شمس الأئمة رحمه الله أن أخذ الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ﴾ [آل عمران: ٨١]، من أبين الدلائل على أنهم بمنزلة أمة من بعث آخراً في وجوب اتباعه ولهذا ظهر شرف نبينا ﷺ فإنه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم وممن تأخر في حكم المتبع له وهو بمنزلة القلب يطيعه الرأس ويتبعه الرجل وإذا كان كذلك لا يستقيم أن يكون متعبداً بشريعة من سلف لأن فيه جعل الرسول كواحد من أمة من تقدمه وهذا غض من درجته وحط من رتبته واعتقاد أنه تبع لكل نبي تقدمه ولا يستجيز ذلك أحد من أهل الملة بل فيه التنفير عنه لأنه لا يكون تابعاً بعد أن كان متبوعاً ومدعواً بعد أن كان داعياً.

فإن قيل: إن الأنبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون هو أصلاً في شرائع الذين مضوا قبله. قلنا: لا يمنع تقدمهم في الزمان عن ذلك فإن السنة الأربع قبل الظهر وهي تابعة له ولا يمنع عن كونه أصلاً فالأنبياء مع تقدمهم مؤسسون بقاعدته فإن المقصود من فطرة الخلق إدراكهم سعادة القرب من الحضرة الإلهية ولا يمكن ذلك إلا بتعريف الأنبياء عليهم السلام فكانت النبوة مقصودة بالإيجاد والمقصودكمالها لا أولها وإنما يكمل بحسب سنة الله جل جلاله بالتدريج فتمهد أصل النبوة بآدم ولم تزل تنمو وتكمل حتى بلغت الكمال بمحمد ﷺ فكان تمهيد أوائلها وسيلة إلى الكمال كتأسيس البناء وتمهيد أصول الحيطان وسيلة إلى كمال صورة الدار التي هي غرض المهندسين ولهذا كان خاتم النبيين فإن الزيادة على الكمال نقصان فثبت أنه هو الأصل في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع له وكانت شريعته عامة لكافة الناس على ما قال به: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، وغرض الشيخ من هذا أنه مبعوث إلى جميع الناس حتى وجب على المتقدمين والمتأخرين اتباع شريعته فكان الكل تابعاً له. والدليل عليه أن عيسى عليه السلام حين ينزل إلى الدنيا يدعو الناس إلى شريعة محمد عليه السلام لا إلى شريعة نفسه

عامة لكافة الناس وكان وارثاً لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم الأخلاق قال الله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣٢]، ورأى رسول الله ﷺ في يد عمر رضي الله عنه صحيفة فقال: ما هي فقال: التوراة. فقال أتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى؟ والله لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتّباعي. فصار الأصل الموافقة والإلفة لكن بالشرط الذي قلنا ومعروف لا ينكر من فعل النبي ﷺ العمل بما وجده صحيحاً فيما

كما نطقت به الأخبار المشهورة. الا ترى أنه يقاتل الدجال والقتال لم يكن مشروعاً في شريعته فثبت أنه ﷺ كان أصلاً في الشرائع ثم الشيخ بقوله: وكان وارثاً لما مضى من محاسن الشريعة مستدلاً بإشارة قوله تعالى: **﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾**، أشار إلى أن شرائع من قبلنا إنما تلزمنا على أنها شريعة لنبينا لا أنها بقيت شرائع لهم فإن الميراث ينتقل من المورث إلى الوارث على أنه يكون ملكاً للوارث ومضافاً إليه لا أنه يكون ملكاً للمورث فكذلك هذا. ومحاسن الشريعة مثل إيجاب شكر المنعم وإيجاب العبادات والأمر بالعدل والإنصاف ونحوها ومكارم الأخلاق مثل العفو عند القدرة والإحسان إلى المسيء وكظم الغيظ على ما تضمن بيانهما كتاب محاسن الشريعة وكتاب مكارم الأخلاق. وقيل مكارم الأخلاق في ثلاثة: إعطاء من يحرمه. ووصل من يقطعه والعفو عمن اعتدى عليه وإليه أشار حكم العجم مودود بن آدم السنائي: إنك سميت نداد ذر بخشش وانك بايت برند سر بخشش. وانك زهرت دهد بدوده فتد. وانك ازتو بردند ويوند، تاشوي درجهان وصل وفراق. دفترى از مكارم أخلاق.

ثم استدل على أن نبينا كان أصلاً بالحديث المذكور في الكتاب فإن قوله: «والله لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي»(١) يدل على أن الرسل المتقدمة صاروا ببعث نبينا بمنزلة أمته في لزوم اتباع شريعته لو كانوا أحياء وأن شرائعهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثاً له والتهوك والتحير والتحوك أيضاً مثل التهور وهو الوقوع في الشيء لقلة مبالاة وروية فصار الأصل الموافقة والإلفة متصل بقوله وكان وارثاً يعني لما ثبت أنه وارث لما مضى من محاسن الشريعة صار الأصل في الشرائع الموافقة لما قلنا أن الميراث ينتقل من المورث إلى الوارث من غير تغيير لكن بالشرط الذي قلنا هو أن يصير شريعة لنبينا عليه السلام تحقيقاً لمعنى الإرث ومعروف لا ينكر من فعل النبي عليه السلام أي من شأنه العمل بما وجده صحيحاً فيما سلف من الكتب غير محرف كرجم اليهوديَّيْن اللذين زنيا

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٣ / ٣٨٧.

سلف من الكتب غير محرف إلا أن ينزل وحي بخلافه فثبت أن هذا هو الأصل. إلا أن التحريف من أهل الكتاب كان ظاهراً وكذلك الحسد والعداوة والتلبيس كثير منهم ووقعت الشبهة في نقلهم فشرطنا في هذا أن يقص الله تعالى أو رسوله عليه السلام من غير إنكار احتياطاً في باب الدين وهو المختار عندنا من الأقوال بهذا الشرط الذي ذكرنا قال الله تبارك وتعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ [الحج:٧٨]، وقال: ﴿قُلۡ صَدَقَ ٱللَّهُۗ فَٱتَّبِعُواْ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗا﴾ [آل عمران: ٩٥]، فعلى هذا الأصل يجري هذا وقد احتج محمد رحمه الله في تصحيح المهايأة والقسمة بقول الله تعالى: ﴿وَنَبِّئۡهُمۡ أَنَّ ٱلۡمَآءَ قِسۡمَةُۢ بَيۡنَهُمۡ﴾ [القمر:

بحكم التوراة ونصه بقوله: أنا أحق بإحياء سنة أماتوها»(١)، على وجوب الرجم على أهل الكتاب وعلى أن ذلك صار شريعة له إلا أنه زيد في شرائط الإحصان لإيجاب الرجم الإسلام. ولمثل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا فبيان هذا أي ما قلنا من الموافقة والإلفة الشرط المذكور هو الأصل. **وقوله: (إلا أن التحريف)** أي التغيير استثناء من القول الثالث أو من قوله: هذا هو الأصل بمعنى لكن وبيان للمختار من الأقول بهذا الشرط الذي ذكرنا وهو أن يعص الله تعالى أو رسوله من غير إنكار. قوله: قال الله تعالى: **﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَ﴾**، أي اتبعوها واحفظوها وقال تعالى: **﴿قُلۡ صَدَقَ ٱللَّهُۗ فَٱتَّبِعُواْ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ﴾**، يتصلان بقوله فصار الأصل الموافقة والإلفة فثبت بهذين النصين أن هذه الشريعة ملة إبراهيم وقد امتنع ثبوتها ملّة له للحال لما ذكرنا في القول الثاني فثبت أنها ملته على معنى أنها كانت له فبقيت حقاً كذلك وصارت لرسول الله محمد عليه السلام كالمال الموروث مضاف إلى الوارث للحال وهو عين ما كان للميت لا ملك آخر لكن الإضافة إلى المالك كي ينتهي بالموت إلى الوارث فكذلك الشريعة في حق الأنبياء عليهم السلام كذا في التقويم ثم بين الشيخ بقوله: (وقد احتج محمد). أن ما اختاره هو مذهب أصحابنا فإنه احتج في تصحيح المهايأة والقسمة بقوله تعالى في قصة صالح: **﴿وَنَبِّئۡهُمۡ أَنَّ ٱلۡمَآءَ قِسۡمَةُۢ بَيۡنَهُمۡ﴾**، وقوله: **﴿لَّهَا شِرۡبٞ وَلَكُمۡ شِرۡبُ يَوۡمٖ مَّعۡلُومٖ﴾**، ومعلوم أنه ما احتج به إلا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه السلام فإنه يبين أحكام شريعة محمد ﷺ لا شرائع من قبله ثم قيل إن المهايأة في المنفعة والقسمة في العين وأن قوله ونبئهم دليل جواز القسمة وقوله عز وجل إخباراً **﴿لَّهَا شِرۡبٞ وَلَكُمۡ شِرۡبُ يَوۡمٖ مَّعۡلُومٖ﴾**، دليل على جواز

---

(١) أخرجه مسلم مطولاً من حديث البراء حديث رقم ١٧٠٠، وأبو داود في الحدود حديث رقم ٤٤٤٧، وابن ماجه حديث رقم ٢٥٥٨ ، والإمام احمد في المسند ٤ /٢٨٦.

٢٨]، وقال: ﴿لهَا شِرْبٌ وَلَكُم شِربُ يَومٍ مَّعلُومٍ﴾ [الشعراء:١٥٥]، فاحتج بهذا النص لإثبات الحكم به في غير المنصوص عليه بما هو نظيره فثبت أن المذهب هو القول الذي اخترناه والله أعلم ومايقع به ختم باب السنة.

المهايأة والصحيح أنهما بمنزلة المترادفين هاهنا فإن المراد قسمة الماء بطريق المهايأة فإن شمس الأئمة رحمه الله ذكر أن محمد استدل في كتاب الشرب على جواز القسمة أي قسمة الشرب بطريق المهايأة بالآيتين المذكورتين. والمهايأة: مفاعلة عن الهيئة وهي الحالة الظاهرة للمتهيء للشيء كأن المتهايئين لما تواضعا على أمر رضي كل واحد بحالة واحدة واختارها إليه أشير في المغرب. وفي «الطلبة»: المهايأة: مقاسمة المنافع وهي أن يتراضى الشريكان ينتفع هذا وذلك بذلك النصف المفرز وذاك بذلك النصف وهذا بكله في كذا من الزمان وذاك بكله في كذا من الزمان بقدر الأول (**بما هو نظيره**) أي فيما هو نظير المنصوص عليه كالطاحونة والبئر والبيت الصغير. قوله: (**وما يقع به باب السنة**).

باب متابعة أصحاب النبي عليه السلام والاقتداء بهم

قال أبو سعيد البردعي: تقليد الصحابي واجب يُترك به القياس. قال: وعلى هذا أدركنا مشايخنا. وقال الكرخي لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك

باب متابعة أصحاب النبي عليه السلام والاقتداء بهم

لأن في قول الصحابي لما كانت شبهة السماع ناسب أن يلحق بآخر أقسام السنة إذ الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة. لا خلاف أن مذهب الصحابي إماماً كان أو حاكماً أو مفتياً ليس بحجة على صحابي آخر إنما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال أبو سعيد البردعي وأبوبكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من أصحابنا: إنه حُجة وتقليده واجب يترك به أي بقوله أو بمذهبه القياس وهو مختار الشيخين وأبي اليسر وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين والشافعي في قوله القديم فإنه ذكر أصحابه في رسالته القديمة وأثنى عليهم بما هم أهله ثم قال: وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل ليستدرك به علم أو ليستنبط وآراؤهم أولى من آرائنا عندنا لأنفسنا. ونص في موضع آخر أن الصحابة إذا اختلفت فالأئمة الأربعة أولى. فإن اختلفت الأئمة الأربعة فقول أبي بكر وعمر رضي اللّه عنهما أوْلى. وذكر في موضع آخر أنه يجب بالترجيح بقول الأعلم والأكبر قياساً لأن زيادة علمه تقوي اجتهاده وتبعده عن التقصير. وقال أبوالحسن الكرخي وجماعة من أصحابنا: لايجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس وإليه ميل القاضي الإمام أبي زيد على ما يشير تقريره في التقويم. وقال الشافعي رحمه اللّه أي في قوله الجديد لا يقلد أحد منهم أي لا يكون قوله حجة وإن كان فيما لا يدرك بالقياس. وإليه ذهبت الأشاعرة والمعتزلة وهذا اللفظ كما يدل على عدم وجود التقليد يشير إلى عدم جوازه أيضاً وهو المختار عندهم وقد جوَّز بعضهم التقليد وإن كان لا يوجبه.

وذكر في «القواطع» أن مذهب الصحابي إن كان موافقاً للقياس فهو حجة إلا أن

بالقياس وقال الشافعي رحمه اللّه لا يُقلد أحد منهم. ومنهم من فصل في التقليد فقلد الخلفاء رضي اللّه عنهم. وقد اختلف عمل أصحابنا في هذا الباب فقال أبو يوسف ومحمد رحمهما اللّه أن إعلام قدر رأس المال ليس بشرط وقد روي عن ابن عمر رضي اللّه عنهما خلافه وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما اللّه في الحامل: إنها تطلق ثلاثاً للسنة وقد روي عن جابر وابن مسعود خلافه

الأصحاب اختلفوا فقال بعضهم الحجة في القياس وقال بعضهم الحجة في قوله. وأما إذا كان بخلاف القياس أو كان مع الصحابي قياس خفي والجلي يخالف قوله فقد اختلف قول الشافعي فيه قال في القديم قول الصحابي أوْلى من القياس وقال في الجديد: القياس أوْلى **(ومنهم)** أي من العلماء **(من فصل التقليد)** أي في تقليد الصحابة فقلد أي أوجب تقليد الخلفاء الراشدين وأمثالهم أي في الفضيلة والتخصيص بتشريف مثل ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل رضي اللّه عنهم ومن قلد الخلفاء الأربعة ومنهم من قلد الشيخين لا غير وعن الشيخ أبي منصور عن أصحابنا أن تقليد الصحابي واجب إذا كان من أهل الفتوى ولم يوجد من أقرانه خلاف ذلك أما إذا خالفه غيره فلا يجب تقليد البعض ولكن يجب الترجيح بالدليل.

قوله: (وقد اختلف عَمل أصحابنا) يعني أباحنيفة وأبا يوسف ومحمداً رحمه اللّه في هذا الباب رأي في تقليد الصحابة لم يستقر مذهبهم في هذه المسألة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال أبو يوسف ومحمد رحمهما اللّه في إعلام قدر رأس مال السلم أي تسمية مقداره ليس بشرط أي فيما إذا كان رأس المال مشاراً لأن الإشارة أبلغ في التعريف من العبارة والتسمية والإعلام بالعبارة يصح بالإجماع فكذا بالإشارة فعملا بالقياس. وقد روي عن ابن عمر رضي اللّه عنهما خلافه فإن أبا حنيفة رحمه اللّه شرط الإعلام فيما ذكرنا لجواز السلم وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي اللّه عنهما. وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما اللّه في الحامل أنها تطلق ثلاثاً للسنة قياساً على الآيسة والصغيرة لأن الحيض في حقها غير مرجو إلى زمان وضع الحمل كما هو غير مرجو في حق الصغيرة إلى زمن البلوغ فيجوز أن يقام الشهر في حقها مقام الطهر أو الطهر والحيض في كونه زمان تجدد آخر عنه بخلاف ممتدة الطهر لأن الحيض في حقها مرجو ساعة فساعة فلا يجوز إقامة الشهر في حقها مقام تجدد آخر عنه فعملا بالقياس وقال محمد رحمه اللّه لا تطلق للسنة إلا واحدة بلغنا ذلك عن جابر وابن مسعود والحسن البصري رضي اللّه عنهم.

وقال أبو يوسف ومحمد في الأجير المشترك وهو الذي لا يستحق الأجر إلا بالعمل كالصباغ والقصّار: أنه ضامن لما ضاع في يده إذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه

وقال أبو يوسف ومحمد في الأجير المشترك أنه ضامن ورويا ذلك عن علي وخالف ذلك أبو حنيفة بالرأي.

وقد اتفق عمل أصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس فقد قالوا في أقل الحيض أنه ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام ورووا ذلك عن أنس وعثمان بن أبي العاص الثقفي وأفسدوا شراء ما باع بأقل مما باع عملاً بقول عائشة رضي الله

كالسرقة ونحوها فأما إذا لم يمكن الاحتراز عنه كالغرق الغالب والحرق الغالب والغارة العامة فلا ضمان فيه بالاتفاق (ورويا ذلك) أي وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه فإنه كان يضمن الخياط والقصّار صيانة لأموال الناس وخالف ذلك أن المروي عن علي أبو حنيفة رحمه الله بالرأي فقال: إنه أمين فلا يضمن شيئاً كالأجير الواحد والمودع وذلك لأن الضمان نوعان ضمان جبر وضمان شرط لا ثالث لهما وضمان الجبر يجب بالتعدي والتقويت وضمان الشرط يجب بالعقد ولم يوجد التعدي والتقويت لأن قطع يد المالك حصل بإذنه والحفظ لايكون خيانة ولم يوجد عقد موجب للضمان أيضاً فبقيت العين أمانة في يده فلا يضمن بالهلاك كالوديعة.

قوله: (وقد اتفق عمل أصحابنا) يعني المتقدمين والمتأخرين بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس أي بالرأي مثل المقادير الشرعية التي لا تعرف بالرأي فإنهم قالوا: أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة رووا ذلك عن أنس رضي الله عنه وقد رووا: أكثر النفاس بأربعين يوماً بقول عثمان بن أبي العاص الثقفي. كذا ذكر شمس الأئمة في أصول الفقه إلا أن النفاس لما كان مبنياً على أكثر الحيض لكونه أربعة أمثال أكثر الحيض يلزم أن يكون أكثر الحيض عشرة أيام عند هذا القائل. فلذلك قال الشيخ: ورووا ذلك أي تعدى الحيض عن أنس وعثمان مع أنه قد أسنده إلى عثمان صريحاً في المبسوط فقال: روى أبو أمامة الباهلي رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام» وهو مروي عن عمر وعلي وابن مسعود وعثمان بن أبي العاص الثقفي وأنس بن مالك رضي الله عنهم. وأفسدوا شراء ما باع بأقل مما باع يعني قبل أخذ الثمن مع أن القياس يقتضي جوازه كما قال الشافعي لأن الملك في المبيع قد تم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البايع بما شاء كالبيع من غيره و كالبيع بمثل الثمن منه عملاً بقول عائشة رضي الله عنها وهو ما روت أم يونس أن امرأة جاءت إلى عائشة رضي الله عنها وقالت: إني بعت من زيد بن أرقم خادماً بثمان مائة درهم إلى العطاء فاحتاج إلى ثمنه فاشتريته منه قبل محل الأجل بستمائة فقالت عائشة رضي الله عنها: بئسما شريت واشتريت. أبلغي زيد بن أرقم أن الله تعالى أبطل جهاده وحجه مع رسول الله ﷺ إن لم يتب فأتاها زيد بن أرقم معتذراً فتلت قوله

عنها في قصة زيد بن أرقم رضي اللّه عنه أما فيما لا يدرك بالقياس فلا بد من العمل به حملاً لذلك على التوقيف من رسول اللّه عليه الصلاة والسلام لا وجه

تعالى: ﴿فَمَن جَاءَهُ مَوعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة:٢٧٥]، فتركنا القياس به لأن القياس لما كان مخالفاً لقولها تعين جهة السماع فيه والدليل عليه أنها جعلت جزاءه على مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد وأجزئة الجرائم لاتعرف إلا بالرأي فعلم أن ذلك كالمسموع من رسول اللّه ﷺ. واعتذار زيد إليها دليل على ذلك أيضاً فإن بعضهم كان يخالف بعضاً في المجتهدات وما كان يعتذر إلى صاحبه.

ولما فرغ من بيان الأقوال شرع في إقامة الدلائل عليها وبدأ بما اتفق أصحابنا على وجوب التقليد فيه فقال أما فيما لا يدرك بالقياس نحو المقادير وغيرها فلا بد من العمل به أي بقول الصحابي فيه حملاً لقوله على التوقيف أي السماع والتنصيص من رسول اللّه ﷺ لأنه لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز أن يحمل قولهم على الكذب فإن طريق الدين من النصوص إنما انتقل إلينا بروايتهم وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم وذلك يبطل روايتهم فلم يبق إلا الرأي والسماع ممن ينزل عليه الوحي ولا مدخل للرأي في هذا الباب فتعيَّن السماع وصار فتواه مطلقة كروايته عن رسول اللّه ﷺ ولا شك أن لو ذكر سماعه عن رسول اللّه ﷺ كان حجة لإثبات الحكم به فكذا إذا أفتى به ولا طريق لفتواه إلا السماع. فإن قيل يجوز أنه إنما أفتى لخبر ظنه دليلاً ولا يكون كذلك ومع جواز أن لا يكون دليلاً يلزم غيره كالاجتهاد لما احتمل ان لايكون دليلاً لا يكون حجة على مجتهد آخر. الا ترى أن قوله ليس بحجة على صحابي مثله ولو كان كالمسموع لكان حجة عليه. وألا ترى أن هذا المعنى يوجد في حق التابعي وسائر المجتهدين إذ لا يظن المجازفة في القول بالمجتهد في كل عصر ولا يجوز حمل كلامه على الكذب ثم لا يكون فتواه حجة فيما لا مدخل للقياس فيه كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس. قلنا: هذا محمل فاسد لأن تقدمهم في العمل والورع واحتياطهم في أمور الدين ودقة نظرهم فيها يرد ذلك كيف وأنه يؤدي إلى سقوط روايتهم وترك الاعتماد على قولهم لأن ظن ما ليس بدليل دليلاً والاعتماد عليه للفتوى من باب المساهلة وقلة المبالاة وترك الاحتياط ورواية المتساهل لا تقبل وقد بينا ان مثل هذا الظن بهم فاسد لما يؤدي إليه كذلك. ولا نسلم أن قوله ليس بحجة على صحابي آخر لأن ذلك فيما كان للقياس مدخل فيه لاحتمال السماع والرأي فاما فيما لا مدخل للقياس فيه فلا يتعين جهة السماع فيه فيكون حجة على الكل. فاما قول التابعي فليس بحجة لأن احتمال اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الواسطة لا يمكن إثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت السماع بوجه. فأما الصحابي فقد كان

له غير هذا إلا التكذيب وذلك باطل فوجب العمل به لا محالة. فأما فيما يعقل بالقياس فوجه قول الكرخي أن القول بالرأي من أصحاب [النبي] ﷺ مشهور

مصاحباً لمن نزل عليه الوحي فكان الأصل في حقه السماع فلا يجعل قوله منقطعاً عن السماع إلا إذا ظهر دليل غيره وهو الرأي فلم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال إليه أشار القاضي الإمام في «التقويم». والدليل على الفرق أن الحديث في حق الصحابي قطعي بمنزلة المتواتر في حقنا لسماعه من الرسول عليه السلام وفي حق التابعي ومن دونه ظني لتخلل الواسطة فعرفنا أن لتخللها أثراً في الضعف على أنا لا نسلم أن الفتوى فيما لا مدخل للرأي فيه قد وجد ممن بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل عن الصحابة. بل إنما أفتوا بنصٍ ظهر لهم أي برأي استنبطوه من نص ولو ثبت عنهم قول فيما لا مدخل للقياس فيه لقلنا أنه مبني على نقل ولجعلناه حجة أيضاً ولكنه لم يثبت. فإن قيل قد قلتم في المقادير بالرأي من غير أثر فيه. فإن أبا حنيفة رحمه الله قدر مدة البلوغ بالسن بثمان عشرة سنة أو بسبع عشرة سنة بالرأي وقدر مدة وجوب منع المال من السفيه ودفع المال إلى السفيه الذي لم يؤنس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأي وقد أبو يوسف ومحمد رحمهما الله مدة تمكن الرجل من نفي الولد بأربعين يوماً بالرأي وقدَّر أصحابنا جميعاً ما يطهر به البئر عند وقوع الفأرة فيها بعشرين دلواً. فبهذا تبين فساد قول من يقول إنه لا مدخل للرأي في معرفة المقادير وإنه يتعين جهة السماع في ذلك إذا قاله صحابي. قلمنا إنما أردنا بما قلنا المقادير التي تثبت لحق الله تعالى ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير فإن المقادير في الحدود والعبادات نحو أعداد الركعات في الصلوات مما لا يشكل على أحد أنه لا مدخل للرأي في معرفة ذلك فكذلك فيما يكون بتلك الصفة مما أشرنا إليه. فأما ما استدللتم به فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج إليه. فإنا نعلم أن ابن عشر سنين لا يكون بالغاً وأن ابن عشرين سنة يكون بالغاً ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأي في إزالة التردد وهو نظير معرفة القيمة في المغصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير في النفقة فإن للرأي مدخلاً في معرفة ذلك من الوجه الذي قلنا. وكذلك حكم دفع المال إلى السفية فإن الله تعالى قال: ﴿فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء:٦]، وقال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافاً وَبِدَاراً أَن يَكْبَرُواْ﴾ [النساء:٦]، فوقعت الحاجة إلى معرفة الكبر على وجه يتيقن معه بنوع من الرشد وذلك مما يعرف بالرأي فقدر أبو حنيفة رحمه الله ذلك بخمس وعشرين سنة لأنه يتوهم أن يصير جَداً في هذه المدة ومن صار فرعه أصلاً فقد تناهى في الأصلية نتيقن له بصفة الكبر ونعلم إيناس رشده مأمنه باعتبار أنه بلغ أشده فإنه قيل في

واحتمال الخطأ في اجتهادهم كائن لا محالة فقد كان يخالف بعضهم بعضاً وكانوا لا يدعون الناس إلى أقوالهم وكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول: إن أخطأت فمن الشيطان. وإذا كان كذلك لم يجز تقليد مثله بل وجب الاقتداء

تفسير الأشد المذكور في سورة يوسف أنه هذ المدة. وكذلك ما قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فإنه يتمكن من النفي بعد الولادة لساعة أو ساعتين لا محالة ولا يتمكن من النفي بعد سنة أو أكثر فإنما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من المدة فاعتبر الرأي فيه بالبناء على أكثر مدة النفاس. فأما حكم طهارة البئر بالنزح فإنما عرفنا بآثار الصحابة بأن فتوى علي وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما في ذلك معروفة مع أن ذلك من باب الفرق بين القليل من النزح والكثير فقد بينا أن للرأي مدخلاً في معرفته كذا في أصول الفقه لشمس الأئمة رحمه الله.

وقوله: **(فوجه قول الكرخي كذا)** تمسك الشيخ أبو الحسن الكرخي ومن وافقه في القول بعدم جواز تقليد الصحابة بأنه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي ظهوراً لا وجه لإنكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر المجتهدين فكان قولهم متردداً بين الصواب والخطأ كقول غيرهم. والدليل على أنه محتمل للخطأ أنه كان يخالف بعضهم بعضاً ويرجع الواحد منهم عن فتواه إلى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس إلى أقوالهم ولو لم يكن محتملاً للخطأ لما جاز لهم المخالفة بآرائهم ولوجب عليهم دعاء الناس إليه لأنه حينئذ يكون دليلاً قطعياً ومخالفة الدليل القطعي حرام والدعوة إليه واجبة كالدعوة إلى العمل بالكتاب والسنة والإجماع. وقال ابن مسعود رضي الله عنه في مسألة المفوضة فإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان. فثبت أن احتمال الخطأ فيه ثابت **(وإذا كان كذلك)** أي وإذا كان قول الصحابي محتملاً للخطأ لم يجز لمجتهد آخر تقليد مثله أي تقليد مثل الصحابي وترك القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة بقوله كما لا يجوز بقول التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولأن الصحابي لا يخلو من أن يقول عن اجتهاد أو حديث عنده فإن كان عن اجتهاد فهو راجع إلى أصل من الكتاب أو السنة أو الإجماع وذلك الأصل موجود في حق التابعين ومن بعدهم فيجب عليهم النظر والتأمل في ذلك الأصل ليتبين لهم أن هذ الحكم فرع ذلك الأصل فيتبعونه لا فرع أصل آخر فيخالفونه وإن كان عن حديث فهو محتمل للغلط والسهو وأنه سمع بعض الحديث وبدون الباقي يختلف معناه وحكمه فلا يترك الحجة بالاحتمال لأن قول الصحابي لو كان حجة لكان لكونهم أعلم وأفضل من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ووقوفهم على أحوال النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم لو كان كذلك

بهم في العمل بالرأي مثل ما عملوا وذلك معنى قول النبي عليه السلام: «أصحابي كالنجوم» الخبر ومن ادَّعى الخصوص احتج بقول النبي ﷺ: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» وربما روي في هذا الباب من اختصاصهم مما دل على ما قلنا.

لكان قول الأعلم الأفضل صحابياً كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والأمر بخلافه إذ ليس للمجتهد تقليد من هو أفضل منه.

قوله: (بل وجب الاقتداء بهم) جواب عما تمسَّك القائلون بوُجوب تقليدهم بقوله عليه السلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم» فقال لا حجة لهم في ذلك لأن المراد الاقتداء بهم في الجري على طريقتهم من اخذهم الحكم من الكتاب أولاً ثم من السنة ثم استعمال الرأي والاجتهاد فيما لا نص فيه لا تقليدهم في أقوالهم. ألاترى انه عليه السلام شبههم بالنجوم وإنما يهتدى بالنجوم من حيث الاستدلال به على الطريق مما يدل عليه لا أن نفس النجم يوجب ذلك. قال القاضي الإمام: هذا النص عم الصحابة وفيهم من لا يجوز تقليده بالإجماع كالأعراب فثبت أنه أراد به أهل البصر وأهل البصر عملوا بالرأي بعد الكتاب في السنة فيجب الاقتداء بهم في ذلك.

قوله: (ومن ادَّعى الخصوص) أي ومن قال بتقليد الخلفاء وامثالهم دون غيرهم استدل بقوله عليه السلام: «عليكم بسُنتي وسُنة الخلفاء الراشدين من بعدي» وبما روي في هذا الباب أي باب الاقتداء والتقليد. (من اختصاصهم) أي اختصاص الخلفاء وأمثالهم بفضائل مما دل على ما قلنا: من وجوب تقليدهم كلمة من في مما بيان للاختصاص وفي من اختصاصهم بيان بما روي يعني المتمسك هو الأحاديث التي رويت في اختصاصهم بالفضائل التي توجب الاقتداء بهم مثل قوله عليه السلام: «عليكم بسُنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي» و«رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد». «ولكل شيء فارس وفارس القرآن عبد اللّه بن عباس» و«أعلمكم بالحَلال والحرام معاذ بن جبل وافرضكم زيد بن ثابت»(١) لا الأحاديث التي توجب نفس الفضيلة من غير أن يكون فيها دلالة على وجوب الاقتداء. مثل قوله عليه السلام: «أوَّل من يقرع باب الجنة بلال» و«أبو عبيدة امين هذه الأمة» و«إن الجنة إلى سلمان أشوق من سلمان إلى الجنة» و«من أراد أن ينظر إلى زهد عيسى فلينظر إلى زُهد أبي ذر» وأمثالها.

---

(١) أخرجه الترمذي في المناقب حديث رقم ٣٧٩٠، وابن ماجه في المقدمة حديث رقم١٥٤.

ووجه قول أبي سعيد أن العمل برأيهم أوْلى لوجهين: أحدهما احتمال السماع والتوقيف وذلك أصل فيهم مقدَّم على الرأي وقد

قوله: (ووجه قول أبي سعيد) احتج القائلون بوجوب التقليد بالنص والمعقول أما النص بقوله تعالى والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان مدح الصحابة والتابعين لهم بإحسان وإنما استحق التابعون لهم وهذا المدح على اتباعهم بإحسان من حيث الرجوع إلى رأيهم دون الرجوع إلى الكتاب والسنة لأن في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك إنما يكون في قول وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فأما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فإنه إن كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلاً على وجوب تقليدهم إذا لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في «الميزان». وذكر في المطلع نقلاً عن ابن عباس رضي اللّه عنهما أن معنى قوله: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحسَانٍ﴾ [التوبة: ١٠٠]، اتبعوهم على دينهم من أهل الإيمان إلى أن تقوم الساعة. وقيل يقتدون بأعمالهم الحسنة ولا يقتدونهم في غير ذلك وقيل يذكرون المهاجرين والأنصار بالرحمة والدعاء لهم بالجنة ويذكرون محاسنهم.

وأما المعقول فمن وجهين أحدهما أن احتمال السماع والتوقيف في قول الصحابي ثابت بل الظاهر الغالب من حاله أنه يفتي بالخبر وإنما يفتي بالرأي عند الضرورة ويشاور مع القرناء لاحتمال أن يكون عندهم خبر فإذا لم يجد اشتغل بالقياس وإليه أشار الشيخ **بقوله: (وذلك)** أي السماع أصل. فيهم مقدم على الرأي يعني أنهم كانوا يصاحبون رسول اللّه ﷺ آناء الليل وأطراف النهار فكان السماع أصلاً فيهم فلا يجعل فتواهم منقطعة عن السماع إلا بدليل.

قوله: (وكانوا يسكُتون عن الإسناد) جواب عما يقال لو كان قوله مبيناً على السماع لأسنده إلى النبي وقال سمعته من رسول اللّه ﷺ إذ التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ إليهم ولما لم يسنده دل على أنه بناه على الاجتهاد فقال قد ظهر من عادتهم أنهم كانوا يسكتون عن الإسناد عند الفتوى إذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا يُسندونه إلى النبي عليه السلام وليس هذا من باب الكتمان. إذ الواجب بيان الحكم عند السؤال لاغير إلا إذا سئل عن مستند الحكم فحينئذ يجب الإسناد وإذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدماً على الرأي الذي ليس عند صاحبه خبر يوافقه ويقره فكان تقديم قول الصحابي على الرأي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس. والثاني وإليه أشار الشيخ بقوله ولاحتمال فضل إصابتهم أن قوله إن كان صادر عن الرأي

كانوا يسكتون عن الإسناد ولاحتمال فضل إصابتهم في نفس الرأي فكان

فرأي الصحابة أقوى من رأي غيرهم لأنهم شاهدوا طريق رسول الله ﷺ في بيان أحكام الحوادث وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي يتغير باعتبارها الأحكام ولأن لهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو تثبيت قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الأحاديث وضبطها وطلبها والتأمل فيما لا نص عندهم غاية التأمل وفضل درجة ليس ذلك لغيرهم كما نطقت به الأخبار مثل قوله عليه السلام: «خير القرون قَرني الذين بعثت فيهم» وقوله: «لو أنفق أحدكم مثل أُحُدٍ ذهباً ما أدرك مُدَّ أحدهم ولا نَصيفه»[1]، وقوله عليه السلام: «أنا أمان لأصحابي وأصحابي أمان لأمتي»[2] إلى غير ذلك من الأخبار ولمثل هذا الفضيلة أثر في إصابة الرأي وكونه أبعد عن الخطأ فبهذه المعاني ترجح رأيهم على رأي غيرهم وعند تعارض الرأيين إذا ظهر لأحدهما نوع ترجيح وجب الأخذ بذلك فكذلك إذا وقع التعارض بين رأي الواحد منهم ورأي الواحد منا يجب تقديم رأيه على رأينا الزيادة قوة في رأيه من الوجوه التي ذكرناها. وذكر في «الميزان» أن في قول الصحابي جهة الإجماع أيضاً لأن الظاهر أنه لو كان بينهم خلاف لظهر الاتحاد مكانهم وطلب العلم من كل واحد منهم على السواء ومشاورة كل واحد قرنائه في كل مسألة اجتهادية لاحتمال أن يكون عند صاحبه خبر يمنعه عن استعمال الرأي ولو ظهر الخلاف بينهم لوصل إلينا من جهة التابعين لنصب أنفسهم لتبليغ الشرائع والأحكام ولو تحقق الإجماع يجب العمل قطعاً فإذاً ترجح جهة وجود الإجماع فيه كان العمل به أولى من العمل بقياس ليس فيه هذا المعنى. وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم إنه محتمل فلا يجوز تقليده. لأنا وإن سلمنا ذلك لكن ليست الدلائل المحتملة على نمط واحد فإن خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس فكذا قول الصحابي لكونه أقرب إلى الصواب لما ذكرنا. وأما قولهم: إن قول الصحابي يحتمل الرجوع ولا يلزم غيره من الصحابة فكذلك ولكن كلامنا وقع فيما إذا وجد من الصحابي ولم يظهر رجوعه عن ذلك ولا خلاف غيره إياه في ذلك القول على ما سنبينه. وإنما لم يلزم غيره من الصحابة لمساواته إياه فيما ذكرنا من الوجوه بخلاف غيرهم لوجود التفاوت بينهم من الوجوه التي مرت وأما قولهم ليس للمجتهد تقليد غيره وإن كان أفضل منه فممنوع لأن عند أبي حنيفة رحمه الله إذا كان عند مجتهد أن من يخالفه في الرأي أعلم بطريق الاجتهاد وأنه مقدم عليه في

---

(١) أخرجه مسلم في فضائل الصحابة حديث رقم ٢٥٤٠.

(٢) أخرجه مسلم في فضائل الصحابة حديث رقم ٢٥٣١.

هـذاالطريق هو النهاية في العمل بالسنة ليكون بجميع وجوهها وشبهها مقدماً على القياس ثم القياس بأقوى وجوهه حجة وهو المعنى الصحيح بأثره الثابت شرعاً فقد ضيع الشافعي عامة وجوه السنن ثم مال إلى القياس الذي هو قياس الشبه وهو ليس بصالح لإضافة الوجوب إليه فما هو إلا كمن ترك القياس وعمل

العلم فإنه يدع رأيه لرأي من عرف زيادة قوة في اجتهاده كما أن العامي يدع رأيه لرأي المعنى المجتهد. وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لا يدع المجتهد في زماننا رأيه لرأي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من أهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال وفي معرفة طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة فالتفاوت بينهما في الحالة لا يخفى في طريق العلم كذلك فهو قد شاهدوا أحوال من ينزل عليه الوحي وسمعوا منه وإنما انتقل ذلك إلينا بخبرهم وليس الخبر كالمعاينة. فإن قيل أليس ان تأويل الصحابي للنص لا يكون مقدماً على تأويل غيره ولم يعتبره فيه هذه الأحوال فكذلك في الفتوى بالرأي قلنا إن التأويل يكون بالتامل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف من معاني اللسان فأما الاجتهاد في الأحكام فإنما يكون بالتامل في النصوص التي هي أصل في أحكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الأحوال ولأجله يظهر لهم المزية بمشاهدة أحوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد. ولا يقال هذه أمور باطنة وإنما أمرنا ببناء الحكم على ما هو الظاهر لأن بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا ولكن في موضع يتعذر اعتبار الباطن فأما إذا أمكن اعتبارهما جميعاً فلا شبهة أن اعتبارهما يتقدم على مجرد اعتبار الظاهر وفي الأخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالرأي اعتبار الظاهر فقد فكان الأول أولى كذا قرر الإمام شمس الأئمة رحمه الله.

قوله: (فكان هذا الطريق) أي إيجاب متابعة الصحابي وتقيدهم أو الطريق الذي اخترناه في باب السنة من قبول المسند والمرسل رواية والمعروف والمجهول وإيجاب تقليد الصحابة هو النهاية في العمل بالسنة لتكون السنة بجميع وجوهها من المتواتر والمشهور والآحاد والمسند والمرسل وغيرها وشبهها من أقوال الصحابة مقدماً على القياس ثم القياس أي ثم يكون القياس بأقوى وجوهه وهي الإخالة والسنة والطرد والقياس بالوصف المؤثر حجة بعد جميع أقسام السنة وشبهها. فقد ضبط الشافعي رحمه الله عامة وجوه السنن فإنه رد المراسيل مع كثرتها ولم يقبل رواية المجهول من القرون الأولى مع شهادة الرسول عليه السلام لهم بالخيرية وفيه تعطيل كثير من السنة ولم ير تقليد الصحابة وفي إعراض عن كثير مما فيه شبهة السماع. لإضافة الوجوب أي ثبوت الحكم إليه كمن

باستصحاب الحال فجعل الاحتياط مَدْرجة إلى العمل بلا دليل فصار الطريق المتناهي في أصول الشريعة وفروعها على الكمال هو طريق أصحابنا بحمد الله إليهم انتهى الذين بكماله وبفتواهم قام الشرع إلى آخر الدهر بخصاله لكنه بحر عميق لا يقطعه كل سابح والشروط كثيرة لا يجمعها كل طالب وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير أن يثبت أنه بلغ غير قائله فسكت مسلماً له فأما إذا اختلفوا في شيء فإن الحق في أقوالهم لا يعدوهم عندنا على ما نبين في باب الإجماع إن شاء الله تعالى ولا يسقط البعض بالبعض بالتعارض لأنهم لما اختلفوا ولم تجر المحاجة بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف وتعين وجه الرأي والاجتهاد فصار تعارض أقوالهم كتعارض وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فإن تعذر الترجيح وجب العمل بأيها شاء

ترك القياس أي لم يُجوِّز العمل به وعمل باستصحاب الحال مثل داود الأصفهاني الظاهري وأمثاله من نفاة القياس (**فجعل**) أي الشافعي الاحتياط فإنه يرد المراسيل ورواية المجهول وقول الصحابي احتياطاً (**مَدْرجة**) أي طريقاً ووسيلة إلى الوقوع في العمل بما ليس بدليل موجب وهو قياس الشبه وفي أصله شبهة أي في أصل القياس الصحيح شبهة ففي قياس الشبه أولى أو جعله وسيلة إلى العمل بما ليس بدليل موجب وهو نفس القياس وأنه مظهر وليس بمثبت وفي أصله شبه أنه صواب أو خطأ. ولا شبهة في أصل السنة إنما الشبهة في طريقها. قام الشرع بخصاله أي ملتبساً بخِصاله وهي محاسنه وأحكامه. فإن قيل: إنكم قدَّمتم شبهة السماع على القياس من حيث أوجبتم تقليد الصحابي ثم قدمتم القياس على حقيقة السماع في حديث المصراة وأمثاله مع كون الراوي معروفا بالضبط والإتقان والعدالة وكونه من أجل الصحابة وهذا تناقض ظاهر. قلنا ليس كذلك فإن المراد من الصحابة فيما ذكرنا الفقهاء منهم دون غيرهم بدليل ما ذكر صدر الإسلام أبو اليسر في أصول الفقه أنه روي عن أبي حنيفة رحمه الله في تقليد الصحابي ثلاث روايات: في رواية يجب تقليد كل صحابي وتقدم قوله على القياس. وفي رواية لا يجب التقليد إلا أن يكون قوله موافقاً للقياس وإليه مال أبو الحسن مع جماعة. وفي رواية يجب تقليد الفقهاء من الصحابة ولا يجب تقليد غيرهم. وإليه مال أبو سعيد البردعي، وأكثر أصحاب أبي حنيفة. وما ذكر شمس الأئمة رحمه الله في شرح الإيمان من المبسوط: ولكن قول الواحد من فقهائهم فيما يخالف القياس حجة يترك به القياس. وفي شرح البيوع في مسألة اشتراط إعلام قدر رأس المال ومذهب أبي حنيفة رحمه الله مروي عن ابن عمر رضي الله عنهما وقول الفقيه من الصحابة مقدم على القياس وفي باب البيع إذا كان فيه شرط وقول الواحد من فقهاء

المجتهد على أن الصواب واحد منها لا غير ثم لا يجوز العمل بالثاني من بعد إلا بدليل على ما مر في باب المعارضة. وأما التابعي فإن كان لم يبلغ درجة الفتوى في زمان الصحابة ولم يزاحمهم في الرأي كان أسوة سائر أئمة الفتوى من

الصحابة مقدم على القياس عندنا. وما أشار إليه القاضي الإمام في «التقويم» على ما ذكرنا أن المراد من قوله: أصحابي كالنجوم: أهل البصر منهم أي أهل الرأي وهم الفقهاء. وإذا ثبت أن المراد فقهاؤهم دون غيرهم اندفع التناقض فكان قوله على احتمال السماع مقدماً على القياس كما إذا روي خبر أو على احتمال عدمه كذلك لما ذكرنا من الوجوه. ولئن سلمنا أن المراد كل واحد من الصحابة فلا تناقض أيضاً لأن القياس إنما كان مقدماً فيما إذا كان الراوي غير فقيه إذا انسد باب الرأي فيه بالكلية كما مر بيانه في حديث المصراة وهاهنا لم ينسد بقوله باب الرأي بالكلية لأنه لما احتمل أنه قاله عن رأي كان موافقاً للقياس من وجه حتى لو لزم منه انسداد باب الرأي لا يكون مقدماً على القياس إذا لم يكن من فقهاء الصحابة أيضاً إليه أشار شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس الله روحه في بعض الحواشي.

ثم بين الشيخ محل النزاع فقال وهذا الاختلاف أي الاختلاف المذكور في كذا. وذكر في الميزان وصورة المسألة ما إذا ورد عن الصحابي قول في حادثة لم تحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بأن كانت ممن لا يقع بها البلوى والحاجة للكل فلم يكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فأما إذا كان القول في حادثة من حقها الاشتهار لا محالة ولا تحتمل الخفاء بأن كانت الحاجة والبلوى تعم العامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا إجماع يجب العمل به على العرف في الإجماع. وكذا إذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدو أقاويلهم إلى آخر ما ذكر في الكتاب. وذكر في بعض الكتب: وصورة المسألة فيما إذا ورد قول من صحابي فيما يدرك بالقياس ولم ينقل من غيره تسليم ولا إنكار ورد إذ لو كان وروده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين أصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان إجماعاً فلا يجوز خلافه. ولو نقل من غيره رد وإنكار كان ذلك اختلافاً منهم في ذلك الحكم بالرأي وذلك يوجب الترجيح أو العمل عند تعذر الترجيح بأيها شاء وعدم جواز إحداث قول آخر على ما مر في باب المعارضة وهو قوله: وإذا عمل بذلك أي بأحد القياسين لم يجز نقضه إلا بدليل فوقه فوجب نقض الأول حتى لم يجز نقض حكم أمضى بالاجتهاد بمثله (**كان أسوة**) أي مثل سائر المجتهدين يقال هم أسوة في هذا المثال أي متساوون وذكر في المغرب أن الأسوة بمعنى التبع بطريق المجاز.

السلف لا يصح تقليده وإن ظهر فتواه في زمن الصحابة كان مثلهم في هذا الباب عند بعض مشايخنا لتسليمهم مزاحمته إياهم وقال بعضهم: بل لا يصح تقليده وهو دونهم لعدم احتمال التوقيف فيه وجه القول الأول أن شريحاً خالف علياً في رد شهادة الحسن وكان علي يقول له في المشورة قل أيها العبد الأبظر

قوله: (وإن كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة) كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق وعلقمة كان مثلهم في هذا الباب أي مثل الصحابة في وجوب التقليد عند البعض. وذكر الصدر الشهيد حسام الدين رحمه الله في شرح أدب القاضي أن في تقليد التابعي عن أبي حنيفة رحمه الله روايتين: إحداهما أنه قال: لا أقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر من المذهب. والثانية ما ذكر في «النوادر» أن من كان من أئمة التابعين وأفتى في زمن الصحابة وزاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فأنا أقلده لأنهم لما سوغوا له الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مزاحمته إياهم. ألا ترى أن علياً تحاكم إلى شريح وكان عمر ولاه القضاء فخالف علياً في رد شهادة الحسن له للقرابة وكان من رأي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لأبيه وخالف مسروق ابن عباس رضي الله عنهم في النذر بذبح الولد فأوجب مسروق فيه شاة بعدما أوجب ابن عباس فيه مائة من الإبل فرجع إلى قول مسروق، وسئل ابن عمر رضي الله عنهما عن مسألة فقال سلوا عنها سعيد بن جبير فهو أعلم بها مني وكان أنس بن مالك رضي الله عنه إذا سئل عن مسألة فقال: سلوا عنا مولانا الحسن فثبت أن الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعين ويرجعون إلى أقوالهم ويعدونهم من جملتهم في العلم ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة. وجه الظاهر أن قول الصحابي إنما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل إصابتهم في الرأي ببركة صحبة النبي عليه السلام وذانك مفقودان في حق التابعي وإن بلغ الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من الأمثلة لأن غاية ذلك أنهم صاروا مثلهم في الفتوى وزاحموهم فيها وأن الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بني عليها وجوب التقليد من احتمال السماع ومشاهدة أحوال التنزيل وبركة صحبة الرسول عليه السلام مفقودة في حقهم أصلاً فلا يجوز تقليدهم بحال. وذكر شمس الأئمة رحمه الله أنه لا خلاف في أن قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقد رَوينا عن أبي حنيفة رحمه الله: ما جاءنا عن التابعين زاحمناه، يعني في الفتوى فنفتي بخلاف رأيهم باجتهادنا إنما الخلاف في أن قوله هل يعتد به في إجماع الصحابة رضي الله عنهم حتى لا يتم إجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به فكأن شمس الأئمة لم يعتبر رواية النوادر والشيخ اعتبرها

وخالف مسروق ابن عباس في النذر بنحر الولد ثم رجع ابن عباس إلى فتواه ولأنه بتسليمهم دخل في جملتهم رضي اللّه عنهم أجمعين.

وأثبت الخلاف. فإن قيل إذا لم يكن قوله حجة فما فائدة ذكر أبي حنيفة أقوالهم في المسائل. قلنا: إنما ذكرها لبيان أنه لم يستند بهذا القول مخترعاً بل سبقه غيره فيه وأنه وافقه فيه من هو من كبار التابعين لا لبيان أنه يقلدهم. والأبظر هو الذي في شفتيه بظارة وهي هنة نابتة في وسط الشفة العليا ولا تكون لكل أحد. وقيل الأبظر الصحار الطويل اللسان وجعله عبداً لأنه وقع عليه سبياً في الجاهلية كذا في « المغرب » واللّه أعلم.

باب الإجماع

الكلام في الإجماع في ركنه وأهلية من ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه. وأما ركنه فنوعان عزيمة ورخصة أما العزيمة فالتكلم منهم بما يوجب الاتفاق

باب الإجماع

الإجماع في اللغة هو العَزْم يقال: أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه ومنه قوله تعالى إخباراً: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: ٧١] أي اعزموا عليه وقوله عليه السلام: «لا صِيام لمن لم يُجمع الصِّيام من الليل» أي لم يعزم. والاتفاق أيضاً ومنه قولهم: أجمع القوم على كذا أي اتفقوا عليه. والفرق بين المعنيين أن الاجماع بالمعنى الأول متصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور إلا من الاثنين فما فوقهما. وفي الشريعة قيل: هو عبارة عن اتفاق أمة محمد عليه السلام على أمر من الأمور الدينية. واعترض عليه بأنه يلزم من هذا التفسير أن الإجماع لا يوجد إلى يوم القيامة لأن أمة محمد عليه السلام جملة من اتبعه إلى يوم القيامة ومن وجد في بعض الأعصار منهم فإنما هم بعض الأمة لا كلها وليس هذا مذهباً لأحد وبأنه غير مطرد فإنه لو خلا عصر عن المجتهدين واتفقوا على أمر ديني فإن اتفاقهم عليه لا يكون إجماعاً شرعياً بالاتفاق مع انطباق هذا الحد عليه. وغير منعكس فإن الأمة والمجتهدين لو اتفقوا على عقلي أو عُرفي كان إجماعاً مع خروجهما عن هذا الحد لكونهما غير دينيين. وأجيب عن الأول والثاني بأن المراد المجتهدون الموجودون في عصر من الأعصار وعن الثالث بأن كون الاتفاق على عقلي أو عرفي إجماعاً غير مُسلم عند هذا القائل.

وقيل: هو اجتماع جميع آراء أهل الإجماع على حكم من أمور الدين عقلي أو شرعي عند نزول الحادثة وقيل هو الأصح أنه عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر من الأمور فاريد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وإذا أطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول أو الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ: المجتهدين معرّفاً باللام المستغرق بالجميع عن اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم

منهم أو شروعهم في الفعل فيما كان من بابه لأن ركن كل شيء ما يقوم به أصله والأصل في نوعي الإجماع ما قلنا.

وبقوله: من هذه الأمة عن المجتهدين من أرباب الشرائع السالفة وبقوله في عصر عن إيهام أن الإجماع لا يتم إلا باتفاق مجتهدي جميع الأعصار إلى يوم القيامة لتناول لفظ المجتهدين جميعهم وإنما قيل على أمر من الأمور ليكون متناولاً للقول والفعل والإثبات والنفي والأحكام العقلية والشرعية. ثم انعقاد الإجماع متصور.

وأنكر بعض الروافض والنظام من المعتزلة تصور انعقاد الإجماع على أمر غير ضروري مستدلين بأن انتشار أهل الإجماع في مشارق الأرض ومغاربها يمنع نقل الحكم إليهم عادة فإذا امتنع ذلك امتنع الاتفاق الذي هو فرع تساويهم في نقل الحكم إليهم وبأن اتفاقهم لابد من أن يكون عن قاطع أو ظن إذ لا ثالث ولا بد للإجماع من مستند فإن كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله وتواطؤ الجمع الكثير على إخفائه وحيث لم ينقل دل على عدمه وإن كان عن ظن فالاتفاق فيه ممتنع عادة أيضاً لاختلاف القرائح كما أن العادة تحيل اتفاقهم على أكل طعام واحد معين في يوم واحد. قال صاحب «القواطع»: وهذا فاسد لأن الإجماع لما كان متصوراً في الأخبار المستفيضة يكون متصوراً في الأحكام أيضاً لأنه كما يوجد سبب يدعو إلى إجماعهم على الأخبار المستفيضة لوجد أيضاً سبب يدعو إلى إجماعهم باعتقاد الأحكام والانتشار إنما يمنع عن النقل عادة إذا لم يكونوا مجدين وباحثين فأما إذا كانوا كذلك فلا. والعادة لا تحيل أيضاً عدم نقل القاطع إذا استغنى عن نقله بدلالة غيره على حكمه كالإجماع في مثالنا فإنه أغنى عن ذكره وكذا اختلاف القرائح إنما يمنع من الاتفاق فيما هو خفي من الظن لا فيما هو جلي منه بحيث لا يختلفون فيه بل يؤدي اجتهاد الكل بالنظر فيه إلى حكم واحد ويبطل جميع ما ذكروا بالوقوع وإنا نعلم علماً لا مراء فيه بإجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك وبإجماع جميع الحنفية على وجوب إخفاء التسمية في الصلاة وبإجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بغير ولي والوقوع دليل الجواز وزيادة.

وإذا ثبت أنه متصور بل واقع لا بد من بيان ركنه كما أشار إليه الشيخ وهو ما يقوم به الإجماع وأهلية من ينعقد الإجماع به أي برأيه أو بقوله إذ لا بد لكون الشيء معتبراً من صدور ركنه من الأهل (**وشرطه**) وهو ما يكون الإجماع متوقفاً عليه بعد صدوره من الأهل (**وحكمه**) أي الأثر الثابت به (**وسببه**) وهو المعنى الداعي إلى الإجماع الجامع للآراء وهو المسمى بمستند الإجماع (**عزيمة**) وهي ما كان أصلاً في باب الإجماع إذ العزيمة هي الأمر الأصلي (**ورخصة**) وهي ما جعل إجماعاً لضرورة إذ مبنى الرخصة على الضرورة وأما

وأما الرخصة فأن يتكلم البعض ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التأمل والنظر في الحادثة وكذلك في الفعل. وقال بعض الناس لا بد من

العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم أو شروعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجوداً من الخاص والعام فيما يستوي الكل في الحاجة إلى معرفته لعموم البلوى العام فيه كتحريم الزنا والربا وتحريم الأمهات وأشباه ذلك ويشترك فيه جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام إلى معرفته لعدم البلوى العام لهم فيه كحرمة نكاح المرأة على عمتها وخالتها وفرائض الصدقات ما يجب في الزروع والثمار وما أشبه ذلك كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله. وذكر في «القواطع» أن كل ما فعل ما لم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الإجماع كما أن ما لم يخرج من أفعال الرسول عليه السلام مخرج الشرع لم يثبت به الشرع. وأما الذي خرج من الأفعال مخرج الحكم والبيان فيصح أن ينعقد به الإجماع فإن الشرع يؤخذ من فعل الرسول عليه السلام كما يؤخذ من قوله. وذكر في الميزان إذا وجد الإجماع من حيث الفعل فإنه يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحباً ولا يدل على الوجوب ما لم توجد قرينة تدل عليه على ما روي: ما اجتمع أصحاب رسول الله عليه السلام على شيء كاجتماعهم على الأربع قبل الظهر وأنه ليس بواجب ولا فرض.

قوله: (وأما الرخصة) فكذا سمي هذا القسم رخصة لأنه جعل إجماعاً ضرورة للاحتراز عن نسبتهم إلى الفسق والتقصير في أمر الدين على ما سنبينه وصورة المسألة ما إذا ذهب واحد من أهل الحل والعقد في عصر إلى حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة وانتشر ذلك بين أهل عصره ومضى مدة التأمل فيه ولم يظهر له مخالف كان ذلك إجماعاً مقطوعاً به عند أكثر أصحابنا وكذلك الفعل يعني إذا فعل واحد من أهل الإجماع فعلاً وعلم به أهل زمانه ولم ينكر عليه أحد بعد مضي مدة التأمل يكون ذلك إجماعاً منهم على إباحة ذلك الفعل ويسمى هذا إجماعاً سكوتياً عند من قال: إنه إجماع. وذكر صاحب الميزان فيه أن الإجماع إنما يثبت بهذا الطريق إذا كان ترك الرد والإنكار في غير حالة التقية وبعد مضي مدة التأمل لأن إظهار الرضا وترك النكير في حالة التقية أمر معتاد بل أمر مشروع رخصة فلا يدل ذلك على الرضاء وكذا السكوت والامتناع عن الرد قبل مضي مدة التأمل حلال شرعاً فلا يدل على الرضاء فلهذا شرطنا مع السكوت وترك الإنكار زوال التقية ومضي مدة التأمل. ثم قال: لا يخلو من أن تكون المسألة من مسائل الاجتهاد أو لم يكن فإن لم يكن لا يخلو من أن يكون عليهم في معرفتها تكليف أو لم يكن عليهم فإن لم يكن عليهم في معرفتها تكليف يجوز أن يقال: إن أبا هريرة أفضل أم أنس بن مالك فترك الإنكار على من قال فيها بقول لا يكون إجماعاً لأنه لما لم

النصّ ولا يثبت بالسكوت وحكي هذا عن الشافعي رحمه اللّه قال: لأن عمر رضي اللّه عنه شاور الصحابة في مال فَضل عنده وعلي ساكت حتى قال له: ما تقول يا أبا الحسن. فروى له حديثاً في قسمة الفضل فلم يجعل سكوته تسليماً. وشاورهم في إملاص المرأة فأشاروا بأن لا غرم عليه وعليّ ساكت فلما

يكن عليهم تكليف في معرفة ذلك الحكم لم يلزمهم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صواباً أو خطأ فلا يلزمهم الإنكار إذ ذلك الإنكار إنما يلزمهم عند معرفة كونه خطأ وإذا كان كذلك لم يبعد أن يتركوا الإنكار فيه بناء على عدم معرفة كونه خطأ فلا يكون سكوتهم دليل التسليم والرضا. وأما إذا كان عليهم تكليف في معرفة حكم الحادثة يكون سكوتهم تصويباً ورضاً بذلك الحكم إذ لو لم يكن كذلك يلزم منه إجماعهم على ترك الحب عليهم من النهي عن المنكر المستلزم للمحال وهو الخلف في أخبار اللّه عز وجل فإنه تعالى مدحهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وشهدهم بذلك في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وما يؤدي إلى المحال فاسد. فأما إن كانت المسألة اجتهادية بأن كانت من الفروع التي هي من باب العمل دون الاعتقاد فالجواب فيها وفي المسألة الاعتقادية سواء يعني يكون ذلك إجماعاً عند أكثر أصحابنا هو اختيار بعض أصحاب الشافعي كصاحب القواطع ومن تابعه. ونقل عن أبي الحسن الكرخي وبعض أصحاب الشافعي أنه حجة وليس بإجماع وقيل هو مذهب الشافعي فإنه قد نص في موضع أن قول الصحابي إذا انتشر ولم يخالف فهو حجة. وروي عنه أنه قال: من نَسب إلى ساكت قولاً فقد افترى عليه. فعرفنا أنه حجة عنده وليس بإجماع وإليه ذهب أبو هاشم وجماعة من المعتزلة. ونقل عن الشافعي رحمه اللّه أنه ليس بإجماع ولا حجة وإليه أشير في الكتاب وهو مذهب عيسى بن أبان من أصحابنا والقاضي الباقلاني من الأشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة منهم أبو عبد اللّه البصري. ويُحكى عن الشافعي أنه كان يقول: إنْ ظَهر القول من أكثر العلماء والساكتون نفر يسير يثبت به الإجماع وإن انتشر من واحد أو اثنين والساكتون أكثر علماء العصر لا يثبت به الإجماع. ونقل عن الجبائي أنه إجماع وحجة يشترط انقراض العصر. وقال أبو علي ابن أبي هريرة إن ذلك فتوى وانتشر ولم يعرف مخالف يكون إجماعاً وإن كان حكماً لا يكون إجماعاً ولا حجة وقال أبو إسحاق المروزي إن كان حكماً يكون إجماعاً وإن كان فتوى لا يكون إجماعاً. وقوله لا بد من النص أي من التنصيص على الحكم من الكل لثبوت الإجماع إن كان قولياً ومن شروعهم جميعاً في الفعل إن كان فعلياً. (**ولا يثبت بالسكوت**) أي لا يثبت التنصيص بالسكوت فإنه لا ينسب قول إلى ساكت أو ولا يثبت الإجماع بالسكوت.

سأله قال: أرى عليك الغرة ولأن السكوت قد يكون مهابة كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما ما منعك أن تخبر عمر بقولك في العَوْل فقال: درَّته. وقد

احتج من قال إنه ليس بحجة أصلاً بالآثار والمعقول. أما الآثار فما روي في حديث ذي اليدين أنه لما قال: أقُصِرت الصلاة أم نسيتها؟ نظر رسول الله ﷺ إلى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وقال: أحق ما يقول ذو اليدين؟ ولو كان ترك النكير دليل الموافقة لاكتفى به رسول الله ﷺ ولما استنطقهم من الصلاة من غير حاجة. وما رُوي عن عمر رضي الله عنه أنه لما شاور الصحابي في مال فضل عنده من الغنائم أشاروا عليه بتأخير القسمة والإمساك إلى وَقت الحاجة وعلي رضي الله عنه في القوم ساكت فقال له ما تقول يا أبا الحسن؟ قال: لم تجعل يقينك شكاً وعلمك جهلاً أرى أن تقسيم ذلك بين المسلمين. وروي فيه حديثاً فعُمر لم يجعل سكوته تسليماً ودليلاً على الموافقة حتى سأله واستجاز علي رضي الله عنه السكوت مع كون الحق عنده في خلافهم. وما رُوي أن امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنها أنها تجالس الرجال وتحدثهم فأشخص إليها ليمنعها عن ذلك فاملصت من هيبته فشاوَر الصحابة في ذلك فقالوا لا غرم عليك إنما أنت مؤدِّب وما أردت إلا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت في القوم فقال: ما تقول يا أبا الحسن فقال: إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطأوا وإن قاربوك أي طلبوك قربتك فقد غشُّوك أي خانوك أرى عليك الغرة. فقال: أنت صدقتني. فقد استجاز علي السكوت مع إضمار الخلاف ولم يجعل عمر رضي الله عنهما سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه.

وأما المعقول فهو أن السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة والتقية مع إضمار الخلاف كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما لما أظهر قوله في العَوْل وقد كان ينكره: هلا قلت هذا في زمن عمر وأنه كان يقول بالعول فقال كان رجلاً مهيباً فهبته. وفي رواية: منعني عن ذلك دُرَّته. وقد يكون للعامل لأنهم لم يتأملوا في المسألة أي لم يجتهدوا لاشتغالهم بالجهاد أو سياسة الرعية أو اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم إلى شيءٍ فتوقفوا وقد يكون لاعتقادهم أن كل مجتهد مصيب فلم يروا للإنكار في المجتهدات معنى لكون هذا القول صواباً في حق قائله عندهم كالقاضي إذا قضى في مسألة مجتهد فيها برأي واحد منهم وسكت المخالفون لا يكون سكوتهم دليل الرضا والإجماع. وقد يكون لكون العامل أكبر سناً وأعظم حرمة وأقوى في الاجتهاد فلا يزول التدارك والإنكار مصلحة احتراماً له. وإذا كان محتملاً لهذه المعاني لا يكون حجة خصوصاً فيما هو موجب للعلم قطعاً ألا ترى أن السكوت فيما هو مختلف فيه لا يكون دليلاً على شيء لكونه محتملاً فكذا فيما لم يظهر فيه خلاف. واحتج من قال: إنه حجة وليس بإجماع بان سكوتهم مع هذه الاحتمالات

يكون للتأمل فلا يصلح حجة ولنا شرط النطق منهم جميعاً متعذر غير معتاد بل المعتاد في كل عصر أن يتولى الكبار الفَتوى ويُسلِّم سائرهم ولأنا إنما نجعل

يدل ظاهراً على الموافقة فيكون حجة يجب العمل بها كخبر الواحد والقياس. وقد احتج الفقهاء في كل عصر بالقول المنتشر في الصحابة إذا لم يظهر له مخالف فدل أنهم اعتقدوه حجة إلا أنه لا يكون إجماعاً مقطوعاً به للاحتمالات المذكورة.

ووجه قول من اعتبر الأكثر أن يجعل الأقل تبعاً للأكثر فإذا كان الأكثر سكوتاً يجعل ذلك كسكوت الكل وإذا ظهر القول من الأكثر يجعل ذلك كظهوره من الكل. وأما ابن أبي هريرة فقد تمسَّك بأن الموجود إذا كان حكماً من بعض القضاة لا يدل السكوت من الباقين على الرضا منهم لأن حكم الحاكم يسقط الاعتراض لأن في الإنكار افتئاتاً عليه. قال ونحن نحضر بعض الأحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر عليهم ذلك ولا يكون سكوتنا رضاً منا بذلك بخلاف قول المفتي فإن فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاعتراض. وأما أبو إسحاق فقال: إن الأغلب أن الصادر من الحاكم يكون عن مشورة والصادر عن فتوى يكون عن استبداد. فإذا صدر القول عن مشاورة دل ذلك على الإجماع وإذا صدر عن استبداد لا يدل ذلك على الإجماع. وأما الجبائي فقال: انقراض العصر يضعف الإحتمالات المذكورة لأنه لا يبعد سكوت العلماء على مجتهد في مسألة ظنية لكن استمرارهم على السكوت في الزمن المتطاول يبعد ويخالف العادة قطعاً لأنه إذا كان يتكرر تذاكير الواقعة والخوض فيها لم يتصور دوام السكوت من كل المجتهدين على تكرر الواقعة في حكم العادة ولهذا أظهر ابن عباس خلافه في مسألة العول من بعد فلذلك شرطنا انقراض العصر لصيرورته إجماعاً.

قوله: (ولنا أن شرط النطق منهم جميعاً متعذر) إلى آخره وبيانه ما ذكر شمس الأئمة رحمه اللّه: انه لو شرط لانعقاد الإجماع التنصيص من كل واحد منهم على قوله وإظهار الموافقة مع الآخرس قولاً أدّى إلى أن لا ينعقد الإجماع لأنه لا يتصور الإجماع أهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم إلا نادراً وفي العادة إنما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين في اتفاقنا على كون الإجماع حُجة وطريقاً لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لأن المتعذر كالممتنع ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفياً فكذا تعليقه بشرط هو متعذر وهذا لأن اللّه تعالى رفع عنا الحرج كما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم يقرؤون فكان ذلك ساقطاً عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر والوقف على كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين فينبغي أن يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقين كافياً في انعقاد الإجماع.

السكوت تسليماً بعد العرض وذلك موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان مخالفاً فإذا لم يجعل تسليماً كان فسقاً أو بعد الاشتهار والاشتهار يُنافي الخفاء فكان كالعرض وذلك أيضاً بعد مضي مدة التأمل وذلك ينافي الشبهة فتعين وجه التسليم وأما سكوت علي فإنما كان لأن الذين أفتوا

قوله: (ولأنا إنما نجعل) دليل آخر متضمن للجواب عما ذكر الخصم من تحقق الاحتمالات. وبيانه أنا إنما نجعل سكوت الباقين تسليماً لقول هذا القائل بعد عرض الحادثة وجواب هذا القائل فيها عليهم وذلك أي العرض موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان الساكت مخالفاً إذ الساكت عن الحق شيطان أخرس فإذا لم يجعل السكوت تسليماً لقوله كان فسقاً لأنه امتناع عن إظهار الحق وترك للواجب احتشاماً للغير والعدالة مانعة عنه فلا يظن بهم ذلك خصوصاً بالصحابة فإنه ظهر من صغارهم الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم إذا كان ذلك حقاً. وقوله: **(أو بعد الاشتهار)** عطف على قوله بعد العرض أي يجعل السكوت تسليماً بعد العرض أو بعد الاشتهار إذ الاشتهار ينافي الخفاء فكان كالعرض وذلك أيضاً أي جعل السكوت تسليماً بعد مضي مدة التأمل أيضاً كما هو بعد العرض أو الاشتهار فيندفع بإسقاطهما احتمال السكوت للخفاء والتأمل وهو معنى قوله **(وذلك)** أي مضى مدة التأمل بعد العرض أو الاشتهار باشتراطهما **(يُنافي الشبهة)** أي شبهة عدم التسليم في السكوت فتعين وجه التسليم فيه. يبينه أن أهل الإجماع معصومون عن الخطأ والعصمة واجبة لهم كما للنبي عليه السلام وإذا رأى النبي عليه السلام مكلفاً يقول قولاً في أحكام الشرع فسكت كان سكوته تقريراً منه إياه على ذلك ونزل منزلة التصريح بالتصديق له في ذلك فدل سكوت أهل الإجماع ينزل منزلة التصريح بالموافقة قال صاحب الميزان ولما كان القول المنتشر مع السكوت من الباقين إجماعاً صحيحاً في الحكم الذي يرجع إلى الاعتقاد كان إجماعاً في الفروع أيضاً لمعنى جامع بينهما وهو أن الحق واحد فإذا كان القول المنتشر عندهم خطأ لا يحل لهم السكوت وترك الرد في المعتقدات وكذا في الفروع وهذا على قولنا. فأما على قول من قال: كل مجتهد مصيب فيجب أن يكون كذلك لأن عنده وإن كان كل مجتهد مصيباً فيما أدّى اجتهاده لا يرضى بقول صاحبه قولاً بنفسه بل يَعتقد فيه خلافه ويدعو الناس إلى معتقده ويُناظر مع خصمه فلو لم يكن القول المنتشر معتقد الباقين لظهر خلافهم وانتشر إلا عن خوف وتقية وحينئذ ظهر سبب التقية لا محالة فلما لم يظهر سبب التقية ولا الخلاف منهم لذلك القول المنتشر دل أنهم رضوا بذلك قولاً لأنفسهم. فإن قيل: إن العلماء الحنفيين والشافعيين وغيرهم لو اجتمعوا في مجلس فقام سائل إلى واحد منهم

بإمساك المال وبأن لا غرم عليه في إملاص المرأة كان حسناً إلا أن تعجيل

وسأله عن مسألة اختلف فيها العلماء فأجاب بما يوافق مذهبه وسكت الحاضرون من سائر المذاهب عن الرد لا يحمل سكوتهم على التسليم والرضا بقوله فكذا فيما نحن فيه. قلنا قد احترزنا عنه بقولنا قبل استقرار المذاهب في بيان صورة المسألة وإنما لا يدل سكوتهم فيما ذكر على الرضا لأن مذاهب الكل قد تقررت وصارت معلومة فلا يدل السكوت على الموافقة. وليس كلامنا في مثل هذه الصورة وإنما الكلام في حادثة تقع بين أهل الاجتهاد وليس لأحد فيها قول فيذكر واحد منهم قولاً فيه وينتشر في الباقين ولا يظهر منهم إنكار.

والفرق بين الصورتين أن المذاهب إذا كانت معلومة والإنكار من الباقين لذلك معلوم وإن لم يظهروه في ذلك الوقت فكان سكوتهم على ما عُرِف من قَبل لا على إظهار الموافقة. أما فيما نحن فيه فلا يمكن حمل السكوت على مثل هذا لأنه لم يعرف من قبل خلاف منهم لذلك والسكوت على مثل هذا بعد أن علموا أنه خطأ لا يجوز فدل أن سكوتهم كان محض الموافقة. وذكر بعض الأصوليين أن إثبات الإجماع بهذا الطريق مبني على أن أهل العصر لا يجوز إجماعهم على الخطأ وعلى أن الحق واحد فإذا ظهر قول من واحد فسكوت سائر العلماء إما لأنهم لم يجتهدوا أو اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم إلى شيء أو أدَّى إلى بطلان ذلك القول أو صحته ولا يجوز أن لا يكونوا اجتهدوا لأن العادة تخالفه فإن ترك الاجتهاد من الجم الغفير في حادثة نزلت خلاف العادة ومؤدٍّ إلى إهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابها من المسلم المتدين ومؤد إلى خروج الحق عن أهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب لو لم يكن ذلك القول حقاً. ولا يجوز أن يكونوا اجتهدوا فلم يؤدّ اجتهادهم إلى شيء لأن ذلك يؤدي إلى خفاء الحق مع ظهور طرقه على جميع الأمة وهو محال. ولا يجوز أن يكونوا اجتهدوا فادى اجتهادهم إلى خلافه إلا أنهم كتموا لأن إظهار الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالهيبة والتقية تعليق باطل لأنهم قد كانوا يظهرون الحق ولا يهابُون أحداً. وإذا بطلت هذه الأوجه تعين الوجه الأخير وتبين أنهم إنما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالنطق.

فإن قيل: يجوز أنهم سكتوا لاعتقادهم أن كل مجتهد مصيب. قلنا: لا يمنع ذلك من مباحثته وطلب الكشف عن مأخذه لا بطريق الإنكار كالعادة الجارية بمناظرة المجتهدين في طلب الحق كمناظرتهم في مسائل الجد والأخوة والعول ودية الجنين على أن في الصحابة لم يكن من يعتقد ذلك على ما يعرف في موضعه. وذكر صدر الإسلام أبو اليسر وصاحب «القواطع» أن هذا الإجماع لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكره الخصوم فيكون

الإمضاء في الصدقة والتزام الغرم من عُمر صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء وبسط العدل كان أحسن فجعل السكوت عن مثله. وبعد فإن السكوت

إجماعاً مستدلاً عليه ويكون دون القواطع من وجوه الإجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس. وقلت فعلى هذا لم يَبْق فرق بين قول من قال إنه حجة وليس بإجماع وبين قول من قال: إنه إجماع وكان النزاع لفظياً. إلا أن يثبت عن الفريق الأول أنه لا يقدَّم على القياس عندهم فيظهر الفرق. ويمكن أن يقال: الفرق ثابت فإن من قال: إنه إجماع أراد أنه إجماع مقطوع به ولكنه دون الإجماع قولاً كالنص والمفسر دون المحكم وإن كان كل واحد قطعياً ومن قال: إنه حجة وليس بإجماع أراد أنه حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيتحقق الفرق. ولا يقال لو كان قطعياً يلزم أن يكفر جاحده أو يضلل كجاحد سائر الحجج القطعية. لأنا نقول: إنما لم يكفر لكونه متمسكاً بدليل يصلح شبهة. ألا ترى أن موجب العام قطعي عندنا ثم لا يكفر جاحده لتمسكه بما يصلح شبهة ثم أجاب الشيخ رحمه اللّه عما تمسكوا به من الآثار فقال: سكوت علي رضي اللّه عنه في حديث القسمة والإملاص ليس مما نحن بصدده لأن ذلك من باب الحَسن والأحسن لا من باب الجواز والفساد. فإن الذين أفتوا بإمساك المال في حديث القسمة وبأن لا غرم عليه أي على عمر في إملاص المرأة كان حسناً لأن حفظ المال الفاضل ليصرف إلى نوائب المسلمين ولا يحتاج إلى القسمة عليهم عند نزولها حَسن، وكذا الحكم بعدم لزوم الغرة عليه إذا لم يوجد منه خيانة بطريق المباشرة ولا بطريق التسبيب. **(إلا أن)** أي لكن تعجيل الإمضاء في الصدقة أي تعجيل قسمة الغنيمة وسماها صدقة مجازاً من حيث أنها لا تجب بعوض مالي ويتولى الإمام قسمتها كالصدقات وأكثر مصارفها مصارف الصدقات **(والتزام الغُرم)** أي غرم الغرة من عمر رضي اللّه عنه صيانة عن القيل والقال أي لأجل صيانة النفس عن ألسُن الناس فيقولوا: إنه أمسك أموال المسلمين ومنعها عن مستحقها لموهوم عَسى لا يقع وخوف امرأة مسلمة من غير جناية تحققت منها حتى أملصت وتلفت نفس بذلك **(ودعائه)** أي على نفسه بحسن الثناء أي بحسنه وبسط العدل كان أحسن وأقرب إلى أداء الأمانة والخروج عما تحمل من العهدة وهو كتأخير أداء الزكاة إلى انقضاء الحول يكون حسناً وتعجيله قبل انقضائه يكون أحسن. وإذا كان كذلك حل السكوت عن مثله ولا يجب إظهار الخلاف فعرفنا أنه بمعزل مما نحن فيه إذ الكلام فيما لا يجوز السكوت عنه بحال إذا كان الأمر بخلافه **(وبعد)** أي بعدما ذكرنا هذا الجواب أو بعد ما نُسلم أنه لم يكن من باب الحَسن والأحسن وكان من جنس ما وقع النزاع فيه لا يدل هذا السكوت على الرضا أيضاً فإن السكوت بشرط الصيانة عن الفوت أي بشرط أن لا يفوت الحق جائز تعظيماً للفتيا. فإن

بشَرْط الصيانة عن الفَوْت جائز تعظيماً للفُتيا وذلك إلى آخر المجلس وكلامنا في السكوت المطلق. فأما حديث الدرة فغير صحيح لأن الخلاف والمناظرة بينهم أشهر من أن يخفى وكان عمر رضي الله عنه ألين للحق وأشد انقياداً له من غيره وإن صح فتأويله إيلاء العذر في الكف عن مُناظرته بعد ثباته على

ترك التعجيل في الفتيا والتأمل فيها والسكوت. إلى أن يبرز كل واحد ما في ضميره ثم إنه يظهر الحق الذي وضح له تعظيم لها. وفيه احتراز عن المخالفة أيضاً فإنهم ربما يرجعون إلى الحق فلا يحتاج إلى إظهار مخالفتهم. وذكر شمس الأئمة رحمه الله أن مجرد السكوت عن إظهار الخلاف لا يكون دليل الموافقة عندنا ما بقي مجلس المشاورة ولم يفصل الحكم بعد فإنما يكون هذا حجة لو فصل عمر رضي الله عنه الحكم بقولهم: أو ظهر منه توقف في الجواب ويكون علي رضي الله عنه ساكتاً بعد ذلك ولم ينقل هذا فإنما يحمل سكوته في الابتداء على أنه لتجربة أفهامهم أو لتعظيم الفتوى التي يريد إظهارها باجتهاده حتى لا يزدري بها أحد من السامعين أو ليروى النظر في الحادثة ويميز من الاشتباه حتى يتبين له ما هو الصواب فيظهره. والظاهر أنه لو لم يستنطقه عمر رضي الله عنه لكان هو شر ما يستقر عليه رأيه من الجواب قبل: إبرام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة.

قوله: (وأما حديث الدُّرة) وهو قول ابن عباس: مَنعني دُرته فغير صحيح لأنهم كانوا يناظرون ولا يهابون أحداً من أظهار الحق لأنهم كانوا يعتقدون قبول الحق ويقدرون إظهاره نصحاً والسكوت عنه غشاً في الدين. والمناظرة في مسالة العَوْل كانت مشهورة بينهم فمن البعيد أن ابن عباس لم يخبر بقوله عمر رضي الله عنهم مهابة له مع أن عمر كان يقدمه ويدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وقوة ذهنه وقد أشار إليه بأشياء فقبلها منه واستحسنها وكان يقول له: غُص يا غواص شنشنة أعرفها من أخزم يعني أنه شبه ابن العباس في روايته ودهائه ومع أن عمر رضي الله عنه كان الين وأشد انقيداً له من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فيَّ ما لم أسمع. وكان يقول: رحم الله امرأ أهدى إليَّ عُيوبي. وقال: الحمد لله الذي جعلني بين قوم إذا رغبت عن الحق قوّموني. ولما نهى عن المغالاة في المهور في خطبته قالت امرأة أما سمعت قول الله عز وجل: ﴿وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً﴾ [النساء: ٢٠]، فتمنعنا عما أعطانا الله تعالى فقال: امرأة خاصمت رجلاً فخصمته. وفي رواية قيل وقال: كل الناس افقه من عمر حتى النساء في البيوت. ولما عزم على جلد الحامل قال له معاذ إن جعل الله لك على ظهرها سبيلاً فلم يجعل لك على ما في بطنها سبيلاً. فقال لولا معاذ لهلك عمر. وسمع رجلاً يقرأ قوله

مذهبه وعلى هذا الأصل يخرج أيضاً أنهم إذا اختلفوا أعني أصحاب النبي عليه السلام كان إجماعاً على أن ما خرج من أقوالهم فباطل وكل عصر مثل ذلك

تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ المُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم﴾ [التوبة: ١٠٠] بالواو وهو كان يقرأ بغير واو فقال: من أقرأك فقال: أُبي فدعاه فقال أقرأنيه رسول الله ﷺ وإنك لتتبع القرط بالبقيع. فقال: صدقت وإن شئت قلت: شهدنا وغبتم ونصرنا وجدلتم وآوينا وطردتم. وإذا كان ذلك كيف يستقيم أن يقال: إنه امتنع عن إظهار قوله وحجته مهابة له فثبت أنه غير صحيح ولئن صح هذا القول منه فتأويله إبلاء العذر أي إظهاره في الامتناع عن مناظرته يعني لما عرف فضل رأي عمر رضي الله عنهما وفقهه منعه ذلك من الاستقصاء في المحاجة معه كما يكون من حال الشبان مع ذوي الأسنان في كل عصر فإنهم يهابون الكبار فلا يستقصون في المحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الأقران (بعد ثباته على مذهبه) أي بعد ثبات عمر على مذهبه يعني لما علم أنه ثابت على مذهبه ولا يرجع عنه لقوله ترك مناظرته لعدم الفائدة أو بعد ثبات ابن عباس على مذهبه يعني لما كان هو ثابتاً على مذهبه لا يضره الامتناع عن مناظرة من فوقه في الدرجة احتشاماً له.

قوله: (**وعلى هذا الأصل**) وهو أن السكوت يدل على الوفاق وينعقد به الإجماع يخرج المسألة المذكورة وهي أن الصحابة ومن بعدهم إذا اختلفوا في حادثة على قولين أو أقاويل محصورة كان ذلك إجماعاً منهم على أنه لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الأقوال وأن ما خرج منها باطل فلا يجوز إحداث قول آخر وهو مذهب الجمهور وإنما فسَّر قوله أنهم إذا اختلفوا بقوله: أعني أصحاب النبي وعطف قوله وكل عصر مثل ذلك أيضاً عليه لأن في اختلاف الصحابة لا خلاف بين أصحابنا أنه إجماع وفي اختلاف من بعدهم اختلاف كما ذكرنا في آخر الباب.

وزعم بعض من أنكر الإجماع السكوتي من أهل الظاهر وبعض المتكلمين أن هذا سكوت أيضاً يعني اختلافهم على الأقوال المذكورة في المسألة سكوت عما وراءها وهو محتمل في نفسه فلا يدل على نفي قول آخر كما لا يدل على نفي الخلاف في المسألة الأولى إذ المحتمل ليس بحجة بل اختلافهم دليل على تسويغ الاجتهاد في الحادثة والمصير إلى ما أدى إليه الاجتهاد فيها فجاز إحداث قول آخر فيها كما لو لم يستقر الخلاف من غير تعيين أي لا يعين سكوتهم أن ما ذكروا من الأقوال هو الثابت لا غير لأن نفي الغير نوع تعيين لها والتعيين لا يثبت بالمحتمل.

وفصل بعض الأصوليين فقال: إن كان القول الحادث رافعاً لما اتفقوا عليه يكون مردوداً أي اختلاف الصحابة في الجد مع الأخ على قولين استحقاق كل المال والمقاسمة

أيضاً ومن الناس من قال هذا سكوت أيضاً بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد من غير تعيين ولكنا نقول: إن الإجماع من المسلمين حجة لا يعدوه الحق والصواب بيقين وإذا اختلفوا على أقوال فقد أجمعوا على حصر الأقوال في الحادثة ولا يجوز أن يظن بهم الجهل فلم يبق إلا ما قلنا. وكذلك إذا اختلف العلماء في كل عصر على أقوال فعلى هذا أيضاً عند بعض مشايخنا وقد قيل إن هذا بخلاف

اتفاق منهم على أن له قسطاً من المال فالقول الثالث وهو أنه لا يستحق شيئاً يكون مردوداً لاستلزامه خلاف ما اتفقوا عليه. وإن لم يكن رافعاً لما اتفقوا عليه بل وافق كل قول من وجه وخالفه من وجه لا يكون مردوداً مثل اختلافهم في أم وزوج وأب أو زوجة وأب على قولين فقيل لها ثلث الكل في الصورتين وقيل ثلث ما يبقى في الصورتين فالقول الثالث وهو أن يكون لها ثلث الكل في إحدى الصورتين وهي امرأة وأبوان وثلث الباقي في الأخرى لا يكون مردوداً لأنه لا يستلزم مخالفة الإجماع ولا إبطال القولين بالكلية والمانع من إحداث القول الثالث ليس إلا أحد هذين فإذا انتفيا لزم الجواز لانتفاء المانع ووجود المقتضى وهو الاجتهاد كما لو حكم أحد الفريقين في مسألتين بحكمين والفريق الآخر بنقيضها فيهما. والثالث وافق كلاً في إحدى المسألتين دون الأخرى فإنه جائز بالاتفاق لعدم استلزامه مخالفة الإجماع وبطلان القولين بالكلية فكذا هذا. ولكنا نقول بأن الإجماع حجة لا نعدوه الحق والصواب لما سنبيّن. فإذا اختلفوا على أقوال كان هذا إجماعاً منهم على حصر الأقوال في الحادثة إذ لو كان وراء أقوالهم قول آخر محتمل للصواب فكان اجتماعهم على هذه الأقوال إجماعاً على الخطأ ولوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق إذ لا بد للقول الخارج من دليل ولا بد من نسبة الأمة إلى تضييعه والغفلة عنه وهو معنى قوله: ولا يجوز أن يظن بهم أي بجميع الأمة الجهل بالحق والعدول عنه. فكان اختلافهم على هذه الأقوال بعد استقرارهم عليها بمنزلة التنصيص منهم على أن ما هو الحق حقيقة في هذه الأقوال وماذا بعد الحق إلا الضلال؟ وذكر بعض الأصوليين أن الأمة إذا اجتمعت على قولين فقد اجتمعت في المعنى على المنع من إحداث قول ثالث لأن كل طائفة تحرم الأخذ إلا بما قالته أو قاله مخالفها فقط فجواز إحداث قول آخر يقتضي جواز الأخذ به وقد منعوا منه. ولا يقال: إنما حظروا الأخذ إلا بما قالوه بشرط أن لايؤدي اجتهاد غيرهم إلى قول ثالث. لأنا نقول: لو جوزنا هذا الاحتمال يلزم منه أنه إنما أوجبوا التمسك بالإجماع على القول الواحد بشرط أن لا يظهر قول آخر وهو فاسد. ولا يُقال أيضاً: إنما جوزنا القول الحادث لأن المصيب إن كان واحداً لا يلزم من تجويز القول به حقيقة إذ الاجتهاد الخطأ قد يعمل به وإن كان كل مجتهد مصيباً لا يلزم من حقيقته بطلان ما اجتمعوا عليه. لأنا

الأول إنما ذلك للصحابة خاصة رضي اللّه عنهم أجمعين وكذلك ما خطب به بعض الصحابة من الخلفاء فلم يعترض عليه فهو إجماع لما قلنا واللّه أعلم.

نقول لو صح هذا لصح مخالفه أي إجماع كان وهو باطل. وقولهم: اختلاف الصحابة يوجب تسويغ الاجتهاد. قلنا إنه يوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين فأما في قول ثالث فلا لتأديته إلى إبطال إجماعهم أو إنه يوجب جواز الاجتهاد مطلقاً ولكن قبل تقرر الخلاف المستلزم للإجماع على بطلان القول الحادث فأما بعد تقرر الخلاف فلا والقول بالتفصيل يخالف الإجماع أيضاً لأن أحداً من الأمة لم يفصل ولأنه يستلزم تخطئة كل الأمة لاستلزامه تخطئة كل واحد من الفريقين في بعض ما ذهب إليه فيكون فاسداً.
فإن قيل: إن مسروقاً أحدث في مسألة الحرام وهي ما إذا قال لامرأته: أنت علي حرام قولاً آخر بعد اختلاف الصحابة فيها على خمسة أقوال فقال: لو أبالي أحرم امرأتي أو قصعة من ثريد يعني أنه ليس بشيء وأحدث محمد بن سيرين في أم وزوج أو زوجة وأب قولاً ثالثاً بعد اختلاف الصحابة فيها على قولين وهما استحقاقها ثلث كل المال في الصورتين أو ثلث الباقي في الصورتين فقال لها ثلث الكل في امرأة وأبوين وثلث الباقي في زوج وأبوين وأقرهما سائر العلماء ولم ينكروا عليهما مخالفة الإجماع فدل أن إحداث قول آخر جائز.
قلنا يجوز أن يكون إحداث القول منهما قبل استقرار الخلاف وربما كان بعضهم في مهلة النظر فيجوز إحداث قول آخر مع أنهما كانا معاصرين للصحابة وكانا من أهل الاجتهاد في زمانهم فلا ينعقد لهم إجماع بدون رأيهما ولم يلزم من مخالفتهما الصحابة مخالفة الإجماع على أنا نقول إنهما محجوجان بأقوال الصحابة وأن قولهما مردودان لمخالفتهما الإجماع.

قوله: (وكذلك) أي وكاختلاف الصحابة اختلاف العلماء في كل عصر على أقوال فإنه يوجب رد القول الحادث بعد استقرار الخلاف لأن الدليل الذي ذكرنا لا يفصل بين اختلاف الصحابة واختلاف الصحابة غيرهم وبعض مشايخنا قالوا: إن هذا أي اختلاف من بعد الصحابة يخالف اختلاف فيما ذكرنا. إنما ذلك أي رد القول الحادث مختص بأقوال الصحابة لما لهم من الفضل والسابقية في الدين ما ليس لغيرهم. ولكن هذا إنما يستقيم على قول من جعل إجماع الصحابة حجة دون إجماع من بعدهم. وسيظهر لك فساد ذلك.
وكذلك أي وكتنصيص البعض وسكوت الباقين ما خطب به بعض الصحابة من الخلفاء أي بين حكماً من أحكام الشرع في خطبته فلم يعترض عليه فهو إجماع لما قلنا من وُجوب إظهار الحق وحُرمة السكوت لو كان مخالفاً فلو لم يُجعل سكوتهم تسليماً كان فسقاً ألا ترى أن أبا ذر قال لعمر رضي اللّه عنهما في خطبته: لا يُقبل قولك لأنك خالفت النبي وأبا

. . . .

بكر فإني مررت على بابك فرأيت قدرين يغليان ولم يكن للنبي ولا لأبي بكر إلا قدر واحد فاعتذر عمر وقال إن في إحداهما دواء وفي الأخرى طعاماً. وقسم عمر رضي اللّه عنه حللاً بين الصحابة فأعطى لكل واحد حلة ثم خطب في حلتين وقال في خطبته: اسمعوا فقال سلمان رضي اللّه عنه: لا نسمع لأن فعلك يخالف قولك فإنك قد جرت في القسمة وأخذت حلتين وأعطيت غيرك حلة حلة فقال: قد استعرت إحداهما من ابني وليس لي إلا حلة واحدة. فقال: الآن نسمع قولك فلما لم يسكتوا عما هو داخل في حد الإباحة ولكنه مخل بدقائق التقوى فكيف يظن بهم السكوت فيما كان الحق بخلافه عندهم. وقوله: (**من الخلفاء**) ليس بقيد لازم بل لو خطب غيرهم وسكتوا كان إجماعاً إلا أن في ذلك الزمان لم يكن يخطب إلا الخلفاء والأمراء فلذلك قل من الخلفاء.

باب الأهلية

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه أهلية الإجماع إنما تثبت بأهلية الكرامة وذلك لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق. أما الفسق فيورث التهمة ويسقط

باب الأهلية

اعلم أن الإجماع إنما صار حجة بالنصوص الواردة بلفظ الأمة مثل قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ [البقرة:١٤٣]، وقوله جل ذكره: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران:١١٠]، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»(١) وهذا اللفظ وإن لم يتناول الكفار في عرف الشرع ويتناول بظاهره كل مسلم لكن له طرفان واضحان والنفي والإثبات وأوساط متشابهة أما الواضح في النفي فالأطفال والمجانين والأجنة فإنهم وإن كانوا من الأمة فقد نعلم أنه ما أريد بالأمة في قوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الضلالة» وأمثاله إلا من يتصور منه الوفاق الخلاف في المسألة بعد فهمها ولا مدخل فيه من لا يفهمها وكذا كل من سيوجد إلى يوم القيامة وإن كان اللفظ ظاهراً فيه لأن ما دل على كون الإجماع حجة دل على وجوب التمسك به ولا يمكن التمسك بقول الكل قبل يوم القيامة لعدم كمال المجمعين ولا في يوم القيامة لانقطاع التكليف. وأما الواضح في الإثبات فكل مجتهد مقبول الفتوى إذ هو من أهل الحل والعقد قطعاً فلا بد من موافقته في الإجماع. وأما الأوساط المتشابهة فالعوام المكلفون والفقيه الذي ليس بأصولي والأصولي الذي ليس بفقيه والمجتهد الفاسق والمبتدع وأمثالهم. ثم مِنَ الناس من اشترط موافقة الأوساط أيضاً فقال: إن الإجماع الموجب للعلم لايكون إلا باتباع فرق الأمة خواصهم وعوامهم من أهل الحق وأهل البدعة وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني لأن الحجة إجماع الأمة ومطلق اسم الأمة يتناول الكل لكن خص منه الصبي والمجنون. ومن لم يوجد لعدم الفهم التام ولعدم تصور الوفاق

---

(١) اخرجه الترمذي في الفتن حديث رقم ٢١٦٧. وابن ماجه في الفتن حديث رقم ٣٩٥٠. والإمام احمد في مسنده ٦/٣٩٦.

العدالة وبأهلية أداء الشهادة وصفة الأمر بالمعروف ثبت هذا الحكم وأما الهوى

والخلاف منهم فيبقى الباقي بحالة الا ترى أن قوله عليه السلام: ستفترق أمتي على كذا(١) تناول الكل فكذا هاهنا ولأن قول الأمة إنما صار حجة بعصمتها عن الخطأ ولا بعد أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة والشيخ لم يعتبر لا اتفاق أهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة البدعة كما هو مذهب الجمهور فقال: أهلية الإجماع إنما تثبت بأهلية الكرامة لأن الإجماع إنما صار حجة كرامة لهذه الأمة فلا بد من أهلية الكرامة فيهم **(وذلك)** أي ثبوت الأهلية لكل مجتهد ليس فيه هوى أي بدعة ولا فسق أي فسق ظاهر يعني أهلية الإجماع تثبت بصفة الاجتهاد والاستقامة في الدين عملاً واعتقاداً لأن النصوص والحجج التي جعلت الإجماع حجة تدل على اشتراط هذه المعاني. أما اشتراط الاستقامة عملاً وهي العدالة فلأن حكم الإجماع وهو كونه ملزماً إنما ثبت بأهلية أداء الشهادة كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة:١٤٣]، وبصفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قال عز وجل: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران:١١٠]، وأهلية أداء الشهادة تثبت بصفة العدالة وكذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأنهما يوجبان اتباع الأمر والناهي فيما يأمر وينهي إذ لو لم يلزم الاتباع لا يكون فيهما فائدة وإنما يلزم اتباع العدل المرضي فيما يأمر به وينهى عنه دون غيره لأن ذلك بطريق الكرامة والمستحق للكرامات على الإطلاق من كان بهذه الصفة والفسق يسقط العدالة فلم يبق به أهلاً لأداء الشهادة ولا يوجب اتباع قوله لأن التوقف في قوله واجب بالنص وذلك ينافي وجوب الاتباع **(ويورث التهمة)** لأنه لما لم يتحرز من إظهار فعل ما يعتقده باطلاً لا يتحرز عن إظهار قول يعتقده باطلاً أيضاً فثبت أن الفاسق ليس من أهل الإجماع وأنه لا اعتبار لقوله وافق أم خالف. وقال بعض أصحاب الشافعي كأبي إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين: يعتبر قوله ولا ينعقد الإجماع بدونه لأن الفاسق المجتهد لا يلزمه أن يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي إليه اجتهاده فكيف ينعقد الإجماع عليه في حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه وقال بعضهم: إن الفاسق يدخل في الإجماع من وجه ويخرج من وجه. وبيان ذلك أن المجتهد الفاسق إذا اظهر خلافه يسأل عن دليله لجواز أنه يحمله فسقه على اعتقاد شرع لغير دليل فإذا أظهر من استدلاله دليلاً صالحاً على خلافه يرتفع الإجماع بخلافه وصار داخلاً في جملة أهل الإجماع وإن كان فاسقاً لأنه من

---

(١) أخرجه أبو داود في السنة، حديث رقم ٤٥٩٦، والترمذي في الإيمان، حديث رقم ٢٦٤٠، وابن ماجه في الفتن، حديث رقم ٣٩٩١، والإمام أحمد في المسند ٢/٣٣٢.

فإن كان صاحبه يدعو الناس إليه فسقطت عدالته بالتعصب الباطل وبالسَّفه وكذلك إن مَجن به وكذلك إن غلا حتى كَفَر به مثل خلاف الروافض والخوارج في الإمامة فإنه من جنس العصبية وصاحب الهوى المشهور به ليس من الأمة على الإطلاق فأما صفة الاجتهاد فشرط في حال دون حال أما في أصول الدين

أهل الاجتهاد وإن لم يظهر دليلاً صالحاً على خلافه لم يعتد بخلافه ويفارق العدل الفاسق في هذا لأن العدل إذا أظهر خلافه جاز الإمساك عن استعلام دليله لأن عدالته مانعة من اعتقاد شرع لغير دليل. والجواب عنه ما ذكرنا أن ثبوت الإجماع بطريق الكرامة بناء على صفة وهو الوساطة بقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ [البقرة:١٤٣] فلا يثبت بدون هذه الصفة. ألا ترى أن كافراً لو خالف الإجماع وذكر دليلاً صالحاً لم يلتفت إلى خلافه لأنه ليس بأهل فكذا الفاسق.

قوله: (وأما الهوى) فكذا يعني اتباع الهوى والبدعة مانع من أهلية الإجماع بشرط أن يكون صاحبه داعياً إليه أو ماجناً به أو يكون غالياً فيه بحيث يكفر به فإنه إذا كان يدعو الناس إلى معتقده سقطت عدالته لأنه يتعصب لذلك حينئذٍ تعصباً باطلاً حتى يوصف بالسفه فيصير متهماً في أمر الدين فلا يعتبر قوله في الإجماع والتعصب تفعل من العصبية وهي الخصلة المنسوبة إلى العصبة وهي التقوية والنصرة ورأيت في بعض الحواشي أن المتعصب من يكون عقيدته مانعة من قبول الحق عند ظهور الدليل وكذلك إن مجن بالهوى أي لم يبال بما قال وما صنع وما قيل له لأن ترك المبالاة مسقط للعدالة أيضاً ومصدره المجون. والمجانة اسم منه والفعل من باب طلب وكذلك إن غلا فيه حتى وجب إكفاره به لا يعتبر خلافه ووفاقه أيضاً لعدم دخوله في مسمى الأمة المشهود لها بالعصمة وإن صلى إلى القبلة واعتقد نفسه مسلماً لأن الأمة ليست عبارة عن المصلين إلى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وإن كان لا يدري أنه كافر. وقوله: **(مثل خلاف الروافض والخوارج في الإمامة)** أي خلاف الروافض في إمامة الشيخين وخلاف الخوارج في إمامة علي رضي الله عنه نظير القسم الأول ولهذا قال فإنه من جنس العصبية ونظير القسم الثاني ما نقل عن الروافض من الهذيانات في حق الصحابة والحكايات التي افتروها عليهم حملهم على ذلك تحاببهم وتعصبهم في هواهم. ونظير القسم الثالث ما نُقل عن بعض المجسمة من الغلو في التشبيه وعن بعض الرافضة من الغُلو في أمر علي حتى قالوا: غلط جبريل في تبليغ الوحي محمد وعن بعض أهل الأهواء من نفي علم الله تعالى بالمعدوم حتى قالوا لم يعلم الله شيئاً حتى خلق الأشياء فهذا كله كُفر.

قوله: (وصاحب الهوى المشهور به) أي الذي غلا في هواه حتى خرج عن ربقة

الممهدة مثل نقل القرآن ومثل أمهات الشرائع فعامة المسلمين داخلون مع الفقهاء في ذلك الإجماع فأما ما يختص بالرأي والاستنباط وما يجري مجراه فلا يعتبر فيه إلا أهل الرأي والاجتهاد وكذلك من ليس من أهل الرأي والاجتهاد من

الإسلام ليس من الأمة على الإطلاق جواب عما ذكروا أنه من الأمة بدليل قوله عليه السلام: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة» فيشترط وفاقه لثبوت الإجماع فقال: إنه ليس من الأمة على الإطلاق لأنه من أمة الدعوة كسائر الكفار لا من أمة المتابعة ومطلق الأمة تتناول أمة المتابعة دون أمة الدعوة. قال شمس الأئمة رحمه الله: وإن كان لا يدعو الناس إلى هواه ولكنه مشهور به فقال بعض مشايخنا فيما يضلل هو فيه لا معتبر بقوله لأنه إنما يضلل لمخالفته نصاً موجباً للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله، ولا يثبت الإجماع مع مخالفته لأنه من أهل الشهادة، ولهذا كان مقبول الشهادة في الأحكام قال والأصح عندي أنه إن كان متهماً بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فأما إذا كان مظهراً لهواه فإنه لا يعتد بقوله في الإجماع لأن المعنى الذي لأجله قبلت شهادته لا يوجد هاهنا فإنه يقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قال محمد رحمه الله: قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفراً لا يهتمون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على أنهم لا يؤتمنون في أحكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه فإن الخوارج هم الذي يقولون الذنب نفسه كفر وقد أكفروا أكثر الصحابة الذين عليهم مدار أحكام الشرع وإنما عرفناها بنقلهم فكيف يعتمد على قول هؤلاء وأدنى ما فيه أنهم لا يتعلمون ذلك إذا كانوا يعتقدون كفر الناقلين ولا معتبر بقول الجهال في الإجماع قال الغزالي رحمه الله: لو خالف المبتدع في مسألة بعد ما حكمنا بكُفره بدليل عقلي لم يلتفت إلى خلافه فإن تاب وهو مصر على المخالفة في تلك المسألة التي أجمعوا عليها في حال كفره لم يلفت إلى خلافه بعد الإسلام لأنه مسبوق بإجماع كل الأمة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الأمة دونه. فصار كما لو خالف كافر جميع كافة الأمة ثم أسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فإن ذلك لا يلتفت إليه إلا على قول من يشترط انقراض العصر في الإجماع.

قوله: (فأما الاجتهاد فشَرْط في حال دون حال) إن الشريعة تنقسم إلى ما يشترك في دركه الخواص والعوام ولا يحتاج فيه إلى رأي كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة ونحوها وهو المراد من قوله ومثل أمهات الشرائع أي أصولها وهذا مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ويشترط في انعقاد الإجماع عليه اتفاقهم جميعاً حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الإجماع إلا أنه غير واقع. وإلى ما يختص بدركه الخواص من أهل الرأي والاجتهاد وهو ما يحتاج فيه إلى الرأي كتفصيل أحكام الصلاة والنكاح والطلاق

العلماء فلا يعتبر في الباب إلا فيما يستغنى عن الرأي ومن الناس مَنْ زاد في هذا

والبيع فما أجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحل والعقد لا يضمرون فيه خلافاً فهو مجمع عليه من جهة الخواص والعوام أيضاً إلا أن الشرط في انعقاد الإجماع في هذا القسم اتفاق أهل الرأي والاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالف بعض العوام فيما أجمعوا عليه لا يعتبر بخلافه عند الجمهور لأن العامي ليس بأهل لطلب الصواب إذ ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الأمة من الخطاب إلا عصمة من يتصور منه الإصابة لأهليته ولأن العصر الأول من الصحابة قد أجمعوا على أنه لا عبرة بالعوام في هذا الباب ولأن العامي إذا قال قولاً علم أنه يقول عن جهل وأنه ليس يدري ما يقول وأنه ليس أهلاً للوفاق والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور صدوره عن عامي عاقل لأنه يفوض ما لا يدري إلى من يدري. وهذه مسألة فرضت ولا وقوع لها أصلاً كذا ذكره الغزالي رحمه الله. وما يجري مجراه الضمير عائد إلى ما أي ما يجري مجرى ما يختص بالرأي مثل المقادير فإن الرأي وإن كان لا مدخل له فيها ولكن أجروا بعضها مجرى ما يدخل فيه الرأي كتقدير البلوغ بالسن ونحوه على ما مر بيانه فلا يعتبر فيه إلا أهل الرأي والاجتهاد أي لا يعتبر فيه العوام كما اعتبر في القسم الأول فينعقد الإجماع بدونهم. وكذلك أي ومثل العوام في عدم الاعتبار من ليس من أهل الرأي والاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف إلا علم الكلام والمفسر الذي لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذي لا بصر له في وجوه الرأي وطرق المقاييس والنحوي الذي لا علم له بالأدلة الشرعية في الأحكام لأن هؤلاء باعتبار نقصان آلاتهم في درك الأحكام بمنزلة العوام.

واختلف فيمن يحفظ أحكام الفروع ولا معرفة له بأصول الفقه ويعبر عنه بالفُروعي وفيمن تفرد بأصول الفقه ولم يحفظ الفروع ويعبر عنه بالأصولي فمنهم من اعتبر الأصولي دون الفروعي لكونه أقرب إلى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الأحكام وأقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تلقي الأحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها إلى غير ذلك بخلاف الفروعي. ومنهم من اعتبر الفروعي دُون الأصولي لعلمه بتفاصيل الأحكام ومنهم من اعتبرهما نظراً إلى وجود نوع من الأهلية الذي عدم ذلك في العامة ومنهم من نفاهما وإليه يشير كلام الشيخ نظراً إلى عدم الأهلية المعتبرة الموجودة في أئمة الحل والعقد من المجتهدين. وأما قولهم لفظ الأمة يتناول الجميع فيشترط اشتراط الكل فنقول أنه عام قد خص فحمله على الفقهاء العارفين بطرق الأحكام ونقول أيضاً إنما كان قول الأمة حجة إذا قالوه عن استدلال وهي إنما عصمت عن الخطأ في استدلالها والعامة ليست من أهل النظر والاستدلال ليعصموا من الخطأ فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة إلا فيما يستغنى عن الرأي

وقال: لا إجماع إلا للصحابة لأنهم هم الأصول في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقال بعضهم لا يصح إلا من عترة الرسول عليهم السلام فهم

مثل ما ذكرنا من أصول الدين وأمهات الشرائع فإنه يعتبر قولهم فيه كما يعتبر قول العامة. وكذا إذا وقع الخلاف في مسألة تنثني على علومهم مثل النحو أو الكلام فإنه يعتبر قول كل عالم فيما هو منسوب إليه.

قوله: (**ومن الناس من زاد على هذا**) أي على اشتراط الاجتهاد في الإجماع كون المجمعين من الصحابة فقال لا إجماع إلا للصحابة وهو مذهب داود وشيعته من أهل الظاهر وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه لأن الإجماع إنما صار حجة بصفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قلنا والصحابة هم الأصول في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأنهم كانوا هم المخاطبين بقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾. وبقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ دون غيرهم إذ الخطاب يتناول الموجود دون المعدم وكذا قوله تعالى ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء:١١٥]، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» خاص بالصحابة الموجودين في زمن النبي عليه السلام إذ هم كل المؤمنين وكل الأمة لأن من لم يوجد بعد لا يكون موصوفاً بالإيمان فلا يكون من الأمة ولأنه لا بد في الإجماع من اتفاق الكل والعلم باتفاق الكل لا يحصل إلا عند مشاهدة الكل مع العلم بأنه ليس هناك أحد سواهم وذلك لا ينافي إلا في الجمع المحصور كما في زمان الصحابة. أما في سائر الأزمنة فيستحيل معرفة اتفاق جميع المؤمنين على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الأرض ومغاربها ولأن الصحابة أجمعوا على أن كل مسألة لا تكون مجمعاً عليها يسوغ فيها الاجتهاد فالمسألة التي لا تكون مجمعاً عليها بين الصحابة تكون محلاً للاجتهاد بإجماعهم فلو اعتبر إجماع غيرهم لخرجت عن أن تكون محلاً للاجتهاد وذلك يُفضي إلى تناقض الإجماعين.

قوله: (**وقال بعضهم**) وهم الزيدية والإمامية من الروافض: لا يصح الإجماع إلا من عترة الرسول عليه السلام أي قرابته متمسكين في ذلك بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب:٣٣]، أخبر بنفي الرجس عنهم بكلمة إنما الحاصرة الدالة على انتفائه عنهم فقط والخطأ من الرجس فيكون منفياً عنهم فقط وبالسنة وهي قوله عليه السلام: «إني تارك فيكم الثقلين فإن تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي»[١] حصر التمسك بهما فلا يقف إقامة الحجة

---

(١) أخرجه الترمذي في المناقب حديث رقم ٣٧٨٦. والإمام أحمد في المسند ٣/١٤. ومسلم في نحوه حديث رقم ٢٤٠٨.

المخصوصون بالعرق الطيب المجبولون على سواء السبيل ومنهم من قال: ليس ذلك إلا لأهل المدينة فهم أهل حضرة النبي ﷺ إلا أن هذه أمور زائدة على

على غيرهما. وبالمعقول وهو أنهم اختصوا بالشرف والنسب فكانوا أهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة ووقفوا على أسباب التنزيل ومعرفة التأويل وأفعال الرسول وأقواله بكثرة المخالطة فكانوا أولى بهذه الكرامة.

قوله: (ومنهم من قال ليس ذلك) أي لا إجماع إلا لأهل المدينة نقل عن مالك رحمه الله أنه قال أهل المدينة إذا أجمعوا على شيء لم يعتد بخلاف غيرهم متمسكاً بقوله عليه السلام: «إن المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خَبث الحَديد»[1] والخطأ من الخبث فكان منفياً عن أهل المدينة وإذا انتفى عنهم وجب متابعتهم ضرورة وقوله عليه السلام: «إن الإسلام ليأرَز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى حجرها»[2] أي ينضم إليها ويجتمع بعضه إلى بعض فيها وقوله ﷺ: «لا يكيد أحد أهل المدينة إلا أماع كما يماع الملح في الماء»[3]. إلى غيرها من الأخبار التي تدل على زيادة خطرها وكثرة شرفها وبأن المدينة دار هجرة النبي عليه السلام وموضع قبره ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ومستقر الإسلام ومتبوأ الإيمان وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز أن يخرج الحق عن قول أهلها كيف وأنهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل وكانوا أعرف بأحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب أن لا يخرج الحق من قولهم.

قوله: (إلا أن هذه) جواب عن هذه الأقوال أي لكن هذه الأشياء وهي اشتراط كون المجمعين من الصحابة أو من عترة الرسول أو من أهل المدينة أمور زائدة على أهلية الإجماع فإنها تثبت بصفة الوساطة والشهادة والأمر بالمعروف وهذه المعاني لا تختص بزمان ولا بمكان ولا بقوم وما ثبت به الإجماع حجة من نحو قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ [آل عمران: ١١٠] ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ [البقرة: ١٤٣] ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي»، «عليكم بالسواد الأعظم» وغيرها لا يوجب اختصاص الإجماع بشيء من هذا أي مما ذكرنا لأن الصحابة وعترة الرسول وأهل المدينة كما كانوا أمة محمد ﷺ كان عترتهم من مؤمني أهل كل عصر ومصر كذلك. أما الجواب عما قالوا فنقول ما قال الفريق الأول من أن

---

(١) أخرجه مسلم في الحج، حديث رقم ١٣٨٣.
(٢) أخرجه مسلم في الإيمان حديث رقم ١٤٧.
(٣) أخرجه مسلم في الحج حديث رقم ١٣٦٨ .

الأهلية وما ثبت به الإجماع حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وإنما هذا كرامة الأمة ولا اختصاص للأمة بشيء من هذا والله أعلم.

النصوص الموجبة لكون الإجماع حجة تتناول الموجودين في ذلك الزمان دون غيرهم فاسد لأنه يلزم منه ان لا ينعقد إجماع الصحابة بعد موت من كان موجوداً عند ورود تلك النصوص لأن إجماعهم ليس إجماع جميع المخاطبين وقت ورودها وقد أجمعنا على صحة إجماع من بقي من الصحابة بعد الرسول عليه السلام وبعد من مات بعده من الصحابة وليس ذلك إلا لأن الماضي غير معتبر كما أن الآتي غير منتظر. وقولهم: العلم باتفاق الكل لا يحصل إلا عند مشاهدة الكل فاسد أيضاً لأن حاصله يرجع إلى تعذر حصول الإجماع في غير زمان الصحابة وهذا لا نزاع فيه إنما النزاع في أنه لو حصل كان حجة وكذا شبهتهم الثالثة فاسدة أيضاً لأنه لو صح ما قالوا لزم امتناع إجماع الصحابة على المسائل الاجتهادية بعين ما ذكروا وهو باطل لإجماعهم على كثير من المسائل الاجتهادية ولئن سلمنا إجماعهم على تجويز الاجتهاد فهو مشروط بعدم الإجماع وحينئذ لا يلزم التعارض لأن الإجماع إذا وجد على حكم المسالة زال شرك الإجماع على التجويز فيزول بزوال شرطه وكذا ما تمسك به الفريق الثاني لأن المراد من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [الأحزاب:٣٣]، أزواج النبي عليه السلام عند عامة أهل التفسير ولئن سلمنا أن المراد قرابة الرسول عليه السلام فالمراد من الرجس الشرك أو الإثم أو الشيطان أو الأهواء والبدع أو البخل والطمع على ما ذكر في التفسير فلا يصح الاحتجاج به. وكذا قوله عليه السلام: «تركت فيكم الثُّقلين» من الآحاد وخبر الواحد ليس بحجة عندهم على أنه يفيد وجوب التمسك بالكتاب والعترة لا بالعترة وحدها مع انه معارض بنحو «أصحابي كالنجوم» الدال على جواز التمسك بقول كل واحد من الصحابة وكون المتمسك به مهتدياً وإن خالف ذلك الصحابي أهل البيت وحينئذ لا يكون قولهم واجب الاتباع وكذا ما تمسك به مالك لأن النصوص تدل على زيادة فضلها لا على إجماع أهلها دون غيرهم حجة قطعية يجب متابعته ضرورة بل موافقة الغير شرط في وجوب المتابعة ولأن الخبث محمول على من كره المقام بها إذ كراهة ذلك مع جواز الرسول عليه السلام ومسجده وما ورده من البناء على المقيمين بها يدل على ضعف الدين أو لأن نفيها الخبث مخصوص بزمان الرسول عليه السلام وقوله: المدينة دار الهجرة إلى آخره مسلم ولكن لا يدل ذلك على الاحتجاج بإجماع أهلها فإن مكة مع اشتمالها على البيت والمقام والزمزم والصفاء والمروة مواضع المناسك وكونها مولد النبي ومنشأ إسماعيل ومنزل إبراهيم عليهما السلام لا يكون إجماع أهلها حجة ولم يذهب إليه أحد فعرفنا انه لا اثر

. . . .

للبقاع في ذلك بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب مثلاً قال السمعاني: وكما أن المدينة كانت مجمع الصحابة ومهبط الوحي فقد كانت دار المنافقين ومجمع أعداء الدين وفيهم من قال: ﴿لَا تُنفِقُوا عَلَىٰ مَنْ عِندَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّىٰ يَنفَضُّوا﴾ [المنافقون:٧]، ومن قال: ﴿لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ [المنافقون:٨] ومنها الماردون على النفاق وفيها طُعن عمر وحوصر عثمان رضي اللّه عنهما حتى قتل وقال بعض أهل المدينة لبعض أهل العراق من عندنا خرج العلم فقال: نعم ولكن لم يعد إليكم. قال الغزالي رحمه اللّه: إن أراد مالك أن المدينة هي الجامعة للصحابة فذلك ليس بمسلَّم له لأنها لم تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل لا يزالون متفرقين في الأسفار والغزوات والأمصار وقد ارتحل جماعة كثيرة إلى الشام ونيف وثلاثمائة إلى العراق وفرقة جمة إلى خراسان وسائر البلاد وأقاموا بها حتى ماتوا. وإن أراد أن قولهم حجة لأنهم الأكثرون والعبرة بقول الأكثر فهو فاسد أيضاً لما سيذكر. وإن أراد أن اتفاقهم في قول أو عمل يدل على أنهم استدلوا إلى سماع قاطع فإن الوحي نزل فيهم فلا يشذ عنهم مدارك الشريعة فهو تحكُّم إذ لا يستحيل أن يسمع غيرهم حديثاً من رسول اللّه ﷺ في سفر أو في المدينة لكنه يخرج منها قبل نقله فالحجة في الإجماع ولا إجماع.

باب شروط الإجماع

قال الشيخ الإمام رضيَ الله عنه: قال أصحابنا رحمهم اللّه انقراض العصر ليس بشرط لصحة الإجماع حجة وقال الشافعي رحمه اللّه الشرط أن يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم لكنا نقول ما ثبت به الإجماع حجة لا فصل

باب شروط الإجماع

الانقراض الانقطاع وانقراض العصر أي أهله عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها. واختلفوا في اشتراطه لانعقاد الإجماع فقال عامة العلماء: إنه ليس بشرط لانعقاد الإجماع ولا لصيرورته حجة وهو أصح مذاهب الشافعي. وذهب أحمد بن حنبل وأبو بكر بن فورك إلى انه شرط لانعقاد الإجماع وإليه ذهب الشافعي في قول وقال بعض أصحابه كأبي إسحاق الإسفرائيني إن كان الإجماع لاتفاقهم على الحكم قولاً وفعلاً لا يشترط الانقراض لانعقاد الإجماع وإن كان الإجماع بنص البعض وسكوت الباقين يُشترط. وهو قول بعض المعتزلة. وقال بعضهم: إن كان الإجماع عن قياس كان شرطاً وإلا فلا. وإليه ذهب إمام الحرمين.

ثم القائلون بالاشتراط اختلفوا في فائدته فقال أحمد بن حنبل ومن تابعه: إنها جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث في إجماعهم واعتبار موافقته للإجماع حتى لو أجمعوا وانقرضوا مُصرّين على ما قالوا يكون إجماعاً وإن خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة أن لا يكون المخالف عارفاً للإجماع أيضاً لوقوع الخلاف قبل الحكم بانعقاد الإجماع إذ اتفاقهم ليس إجماعاً بعد بل الأمر موقوف فإذا انقرضوا لم يبق ذلك الخلاف معتبراً ويكون قول المخالف إذ ذاك خرقاً للإجماع. وذهب الباقون منهم إلى أنها جواز الرجوع وإدخال من أدرك عصرهم من المجتهدين في إجماعهم أيضاً واعتبار موافقتهم لا إدخال من أدرك عصر من أدرك عصرهم فيه لأنه يؤدي إلى أن ينعقد الإجماع أصلاً.

احتج من شرط الانقراض بأن الإجماع إنما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف

فيه وإنما ثبت مطلقاً فلا يصح الزيادة عليه وهو نسخ عندنا ولأن الحق لا يعد والإجماع كرامة لها لا لمعنى يعقل فوجب ذلك بنفس الإجماع فإذا رجع

الاجتماع فلا يثبت الاجتماع إلا باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت إلا بانقراض العصر لأن قبله يكون الناس في حال تأمل وتفحص وكان رجوع الكل أو البعض محتملاً ومع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار فلا يثبت الإجماع. يوضحه أن أبا بكر رضي الله عنه كان نهى التسوية في القسمة ولا يفضل من كان له فضيلة من سبق الإسلام والعلم وقدم العهد على غيره ولم يخالفه في ذلك أحد من الصحابة ولما صار الأمر إلى عمر رضي الله عنه خالفه فيه وفضل في القسمة بالسبق في الإسلام والعلم ولم ينكر عليه أحد وإنما صحت هذه المخالفة باعتبار أن العصر لم ينقرض وأن عمر رضي الله عنه كان يرى عدم جواز بيع أمهات الأولاد ووافقه عليه الصحابة ثم إن علياً رضي الله عنه خالفه من بعد. حتى قال له عبيدة السلماني بانك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك ولم يكن ذلك إلا لأن العصر لم ينقرض فعرفنا أن بدون الانقراض لا يثبت حكم الإجماع. لكنا نقول ما ثبت به الإجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا يفصل بين ما إذا انقرض العصر ولم ينقرض أي يدل على أنه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد الانقراض (**فلا يصح الزيادة**) أي زيادة اشتراط الانقراض (**عليه**) أي على ما ثبت به الإجماع لأنه إثبات شيء لم يدل عليه دليل أو لأن الزيادة تجري مجرى النسخ وهو لا يجوز بما ذكروا من الدليل ولأن الحق لا يعدو الإجماع أي لا يجاوزه كرامة أي كرم الله تعالى بها لأهل الإجماع من هذه الأمة لا لمعنى يعقل بدليل أنه مختص بهذه الأمة فلو كان لمعنى معقول لم يختص بأُمة دون أمة. فإذا كان كذلك يثبت ذلك أي عدم مجاوزة الحق عنهم بنفس الإجماع من غير توقف على انقراض العصر لأنه لو توقف عليه جاز أن يكون الأمة حين اتفقت أجمعت على الخطأ وأنه غير جائز. وقولهم: الاستقرار لا يثبت إلا بانقراض العصر لأن قبله حال تأمل وتفحص فاسد لأن الكلام فيما إذا مضت مدة التأمل وقطعت الأمة على الاتفاق وأخبروا عن أنفسهم أنهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراطه بلا حاجة فيكون فاسداً وكذا تعلقهم بحديث التسوية في القسمة لأن عمر قد خالف أبا بكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك فقال: أتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعاً كمن دخل في الإسلام كرهاً فقال أبو بكر رضي الله عنه إنما عملوا لله فأجرهم على الله وإنما الدنيا بلاغ أي بلغة العيش وهم في الحاجة إلى ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضي الله عنه أنه رجع عن قوله إلى قول أبي بكر فلا يكون الإجماع بدون رأيه منعقداً. فلما آل الأمر إليه عمل برأيه في حال إمامته وكذا مخالفة علي رضي الله عنه في بيع أمهات الأولاد لم يكن بعد

بعضهم من بعد لم يصح رجوعه عندنا وقال الشافعي يصح لأنه ما كان ينعقد إجماعهم إلا به فكذلك لا يبقى إلا به ولكنا نقول بعد ما ثبت الإجماع لم يسعه الخلاف وصار يقيناً كرامة وفي الابتداء كان خلافه مانعاً عندنا وقال بعض الناس: لا يُشترط اتفاقهم بل خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف الأقل لأن

انعقاد الإجماع فإنه روي عن جماعة من أصحابه أنهم كانوا يرون بيع أمهات الأولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الإجماع منعقداً أيضاً وقول عبيدة: رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك دليل على أن مع عمر جماعة لا أن معه جميع الصحابة. وإنما اختار أبو عبيدة أن يكون قول علي منضماً إلى قول عمر رضي الله عنهما لأنه كان يرجح قول الأكثر على قول الأقل وعلي لا يرى الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل.

قوله: (**فإذا رجع بعضهم من بعد**) أي من بعد ما اتفقوا على حكم تقرير وبيان لثمرة الاختلاف ولهذا قال: بالفاء يعني لما ثبت أن الحق يثبت بنفس الإجماع من غير توقف على انقراض العصر لم يصح رجوع البعض عما اتفق الكل عندنا وقال الشافعي رحمه الله ومن شرط انقراض العصر يصح رجوعه لأن في الابتداء ما لم يوجد الاجتماع من الكل عليه لا ينعقد الإجماع فكذا في حال البقاء ما لم يوجد الاجتماع من الكل لا يبقى إجماعاً لأن الإجماع إنما صار حجة بطريق الكرامة بوصف الاجتماع على ما ذكرنا فإذا رجع البعض لم يبق وصف الاجتماع فلا يبقى استحقاق الكرامة ولا يبقى حجة بخلاف ما بعد الانقراض لبقاء الاجتماع وعدم تصور الرجوع وهذه النكتة تشير إلى أن عندهم ينعقد الإجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وما ذكرناه أولاً يدل على انه لا ينعقد مع احتمال الرجوع ولكنا نقول: بعد ما ثبت الإجماع من غير توقف على انقراض العصر لم يجز لأحد خلافه كما لو تحقق الانقراض.لأن باتفاقهم تبين أن الحق فيما اتفقوا عليه وصار اتفاقهم دليلاً قطعياً كرامة لهم. فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي ومبِّيناً أن إجماعهم انعقد على الخطأ فيكون مردوداً بخلاف الابتداء فإن خلاف البعض كان مانعاً من انعقاد الإجماع فلم يثبت الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما أدى إليه اجتهاده لاحتمال الصواب فظهر أن الابتداء مخالف للبقاء فلا يجوز اعتبار حالة البقاء به والضمير في به ولم يَسَعْهُ وخلافه راجع إلى البعض.

قوله: (**وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم**) يحتمل أن الشيخ رحمه الله ذكر هذا الكلام على سبيل المنع لما قاله الشافعي بعد ما أجاب عنه كما ذهب إليه بعض الشارحين يعني ما ذكر الشافعي أنه ما كان ينعقد إجماعهم في الابتداء إلا به ممنوع أيضاً

الجماعة أحق بالإصابة وأولى بالحجة. قال النبي عليه السلام: «عليكم بالسَّواد الأعظم» والجواب أن النبي عليه السلام جعل إجماع الأمة حجة فما بقي منهم أحد يصلح للاجتهاد والنظر مخالفاً لم يكن إجماعاً وإنما هذا كرامة ثبتت على

على قول من لم يشترط في الإجماع اتفاق الجميع بعد ما أجبنا عنه وفرقنا بين الابتداء والبقاء ويجوز أنه ذكر على سبيل الدرج والاستطراد فإن كلامه لما آل إلى أن خلاف البعض في الابتداء مانع ذكر الخلاف الذي فيه وقال هذا عندنا وهو مذهب الجمهور أيضاً. وقال بعض الناس مثل محمد بن جرير الطبري وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه وأبي الحسين الخياط[١] من المعتزلة أستاذ الكعبي لا يُشترط في انعقاد الإجماع اتفاق الجميع بل ينعقد باتفاق الأكثر مع مخالفة الأقل وقال بعضهم إن كان الأقل قد بلغ عدد التواتر منع خلافه من انعقاد الإجماع وإلا فلا. ونقل عن أبي عبد الله الجرجاني وأبي بكر الرازي من أصحابنا أن الجماعة إن سوغت الاجتهاد للمخالف فيما ذهب إليه كان خلافه معتداً به مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما في توريث الأم ثلث جميع المال مع الزوج والأب أو مع المرأة والأب وخلاف أبي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة وإن لم يسوِّغوا له ذلك الاجتهاد لا يعتد بخلافه مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما في تحريم ربا الفضل وخلاف أبي موسى الأشعري في أن النوم ينقض الوضوء وهو اختيار شمس الأئمة رحمه الله. وقيل يكون قول الأكثر حجة ولا يكون إجماعاً وهو اختيار بعض المتأخرين. تمسَّك من لم يعتبر خلاف الأقل بقوله عليه السلام. عليكم بالسواد الأعظم. والسواد الأعظم عامة المؤمنين وأكثرهم لا جميعهم فدل هذا الخبر على أن الواحد المنفرد بقوله مخطئ وأن قول الأقل لا يعارض قول الجماعة وبقوله عليه السلام: «يد الله مع الجماعة فمن شَذ شذ في النار»[٢] كان لفظ الأمة الوارد في قوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الضلالة» يصح إطلاقه على أهل العصر وإن شذ واحد منهم أو إثنان كما يقال: بنو تميم يحمون الجار ويراد أكثرهم ويقال: رأيت بقرة سوداء وإن كانت فيها شعرات بيض وبأن الأمة في خلافة أبي بكر رضي الله عنه اعتمدت على الإجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عبادة وعلي وسلمان رضي الله عنهم ولم يعتدوا بخلافهم وبأن خبر الجماعة إذا بلغت حد التواتر مفيد للعلم مقدم على خبر الواحد فكذا في باب الاجتهاد وبأن الصحابة أنكرت على ابن عباس خلافه في ربا الفضل ولو لم يكن اتفاق الأكثر حجة لما جاز لهم

---

(١) هو أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط من اعلام المعتزلة، توفي سنة ٢٩٠ هـ. انظر معجم المؤلفين ٥/٢١٣.

(٢) أخرجه الترمذي في الفتن حديث رقم ٢١٦٦.

الموافقة من غير أن يعقل به دليل الإصابة فلا يصلح إبطال حكم الأفراد وقد اختلف أصحاب النبي عليه السلام وربما كان المخالف واحداً وربما قل عددهم في مقابلة الجمع الكثير.

وتأويل قوله عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم» هو عامة المؤمنين وكلهم ممن هو أمة مطلقاً.

الإنكار عليه لكونه مجتهداً. ومتمسك الجمهور ما أشار إليه الشيخ في الكتاب. وتقريره أن الإجماع عرف حجة بالدلائل السمعية من نحو قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعِ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء:١١٥]، ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُم أُمَّةً وَسَطاً﴾ [البقرة:١٤٣]، ﴿كُنتُم خَيرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران:١١٠]، وقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الضلالة» وهذه النصوص بحقيقتها تتناول كل أهل الإجماع فما بقي واحد من أهل الإجماع مخالفاً لهم لا ينعقد الإجماع. وإنما هذا كرامة أي كون الإجماع حجة يثبت بطريق الكرامة من غير أن يعقل به أي باتفاقهم أو بإجماعهم دليل إصابة الحق يعني ثبت كونه حجة غير معقول المعنى ولهذا لو كان في عصر اثنان أو ثلاثة من أهل الاجتهاد واتفقوا على حكم يثبت به الإجماع مع أن العقل لا يحيل اتفاقهم على الخطأ كما لا يُحيل اتفاقهم على الكذب إذا أخبروا بخبر وإذا كان كذلك لا يصح إبطال حكم الأفراد أي عدم اعتبار مخالفتهم وإثبات حكم الإجماع بدون رأيهم لأن فيما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع أوصاف النص. وقد اختلف أصحاب رسول الله ﷺ ورضي عنهم في الأحكام وربما كان المخالف واحداً كمخالفة ابن عباس رضي الله عنه في العول وفي اشتراط ثلاثة من الأخوة لحجب الأم من الثلث إلى السدس ومثل مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فيما تفرد به من مسائل الفرائض وربما قل عددهم في مقابلة الجمع الكثير كخلاف ابن عمر وأبي هريرة أكثر الصحابة رضي الله عنهم في جواز أداء الصوم في السفر وكانوا يعدون الكل اختلافاً لا إجماعاً ولهذا لم ينكروا على خلاف الواحد الجميع والأقل الأكثر ولو كان مذهب الأكثر إجماعاً بحيث لا يجوز خلافه لأحالت العادة عدم الإنكار على المخالف من الخلق الكثير الذين لا يخافون لومة لائم في إظهار الحق. فإن قيل قد تفرد قوم من الصحابة بأشياء وقد أثبتم الإجماع مع خلافهم مثل خلاف حذيفة في وقت السحور وخلاف أبي طلحة في أكل البرد في حال الصوم وقوله: إنه لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربا الفضل. بخلاف الواحد إذا لم يكن على خلاف النص.

فأما إذا كان بخلاف النص فلا يعتد بخلافه وخلاف حذيفة مخالف للنص وهو قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُم الخَيطُ الأَبيَضُ مِنَ الخَيطِ الأَسوَدِ مِنَ الفَجرِ﴾ [البقرة١٨٧]،

واختلفوا في شرط آخر وهو أن لا يكون مجتهداً في السلف فقد صح

وكذا خلاف أبي طلحة لأن الله تعالى قال: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى اللَّيلِ﴾ [البقرة:١٨٧]، والصيام هو الإمساك ولا يتحقق الإمساك مع أكل البرد. وكذا خلاف ابن عباس في الربا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام: «الحنطة بالحِنطة مِثْل بمِثْل» ولهذا أنكرت الصحابة عليه ورجع إلى قولهم بعد ما بلغه الخبر لا لأنه خالف الإجماع.

قوله: (وتأويل قوله عليه السلام) جواب عن تمسك الخصم فقال: المراد من السواد الأعظم عامة المؤمنين أي جميعهم ولهذا قال: وكلهم تفسيراً وتأكيداً للعامة لأن هذا اللفظ يطلق على الأكثر ممن هو أمة مطلقة أي ممن هو من الأمة على الإطلاق وهم المؤمنون الذين ليس فيهم أهواء وبدع فإن الكفار وأهل الأهواء ليسوا من الأمة على الإطلاق بل هم أمة دعوة لا أمة متابعة. وذكر في الميزان أن المراد من السواد الأعظم هو الكل الذي هو أعظم مما دون الكل ويجب الحمل عليه توفيقاً بين الدلائل السمعية كلها أو المراد من متابعة السواد الأعظم متابعة الأكثر ولكن فيما إذا وجد الإجماع من جميع أهله ثم خالف البعض بشبهة اعترضت لهم لأن رجوعهم ليس بصحيح بعد صحة الإجماع وانعقاده. وهو الجواب عن قوله: «من شذَّ شذ في النار» لأن الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير وند إذا توحَّش بعد ما كان أهلياً. فإن قيل: هذا الحديث يقتضي أن يكون السواد الأعظم حجة على غيرهم إذ المخاطب لا يدخل فيمن أمر بملازمتهم واتباعهم فلو لم يكن مخالف لا يتحقق كونه حجة. قلنا: يلزم مما ذكرتم أن يكون في كل إجماع مخالف شاذ ليكون الإجماع حجة عليه ولا يكون حجة بدون المخالف وبطلانه ظاهر. ثم نقول: يكون السواد الأعظم حجة على من يأتي بعدهم ممن هو أقل عدداً من الأول فسمي الأول السواد الأعظم ويكون حجة على كل واحد منهم في منعهم عن الرجوع عن هذا القول ويكون قوله عليكم خطاباً لكل واحد أو يكون حجة عليهم في حق وجوب العمل والاعتقاد به فإن الإجماع حجة لله تعالى على عباده في وجوب العمل والاعتقاد بموجبه كالنصوص. وأما قولهم: لفظة الأُمة تطلق على ما دون الكل فذلك من باب المجاز ولهذا إذا شذ عن الأمة واحد يصح أن يقال: الباقي ليس كل الأمة. والأصل هو العمل بالحقيقة. وأما إمامة أبي بكر رضي الله عنه فلم تكن ثابتة قبل موافقة علي وسعد وسلمان بالإجماع بل بالبيعة من الأكثر وهي كافية لانعقاد الإمامة ثم رجع هؤلاء إلى ما اتفق عليه العامة تقرر الإجماع وتأكدت الإمامة إذ ذاك بالإجماع واعتبارهم الإجماع بالتواتر ليس بصحيح لأن الإجماع إنما صار حجة بالنصوص الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ والأكثر ليس كل الأمة وذلك غير معتبر في التواتر فافترقا.

القول عن محمد رحمه الله أن ذلك ليس بشرط وأن إجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف من السلف على بعض أقوالهم وفيما لم يسبق الخلاف من الصّدر الأول فقد صحٌ عن محمد رحمه الله أن قضاء القاضي ببيع أمهات الأولاد باطل وذكر

قوله: (واختلفوا في شرط آخر) إذا اختلف أهل عصر في مسألة على قولين واستقر خلافهم بأن اعتقد كل واحد حقية ما ذهب إليه ولم يكن خلافهم على طريق البحث عن المأخوذ من غير أن يعتقد أحد في المسألة حقية شيء من طرفيها ولم يكن بعضهم في مهلة النظر فذلك هل يمنع انعقاد الإجماع في العصر الذي بعده على أحد قوليهم في تلك المسألة وهل يكون عدم الاختلاف شرطاً لصحته؟ وذهب عامة أهل الحديث وأكثر أصحاب الشافعي إلى أنه يمنع وتبقى المسألة اجتهادية كما كانت. واختلف مشايخنا في ذلك فقال أكثرهم: إنه لا يمنع من انعقاد الإجماع ويرتفع الخلاف السابق به. وإليه مال أبو سعيد الاصطخري وابن أبي خيران وأبو بكر القفال من أصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين أصحابنا عند أبي حنيفة رحمه الله يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع إلى آخر ما ذكر في الكتاب. وإذا ثبت هذا يخرج **قوله: (واختلفوا إلى آخره)** على وجهين. أحدهما: أن معناه اختلف علماؤنا الثلاثة في اشتراط عدم الاختلاف السابق لصحة الإجماع فقد صح القول عن محمد رحمه الله أن ذلك أي عدم الاختلاف ليس بشرط. وذكر الكرخي عن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل على أنه شرط عنده فثبت أنه مختلف فيه بينهم. والثاني: أن معناه اختلف في أن عدم اشتراط هذا الشرط وهو عدم الاختلاف متفق عليه عند علمائنا الثلاثة وهو مختلف فيه بينهم فقد صح عن محمد أنه ليس بشرط. ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله ما يصلح دليلاً على اشتراطه من وجه ولا يصلح من وجه فعلى الوجه الأول يكون الاختلاف متحققاً بينهم وعلى الوجه الثاني لا يكون فلهذا اختلف المشايخ في أن عدم اشتراطه على الاتفاق أو على الاختلاف عندهم ولم يذكر الشيخ قول أبي يوسف في الكتاب لأنه في بعض الروايات مع أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في أصول شمس الأئمة وفي بعضها مع محمد على ما ذكر في «الميزان». وقد حكي عنه أيضاً أن الإجماع بعد الاختلاف ينعقد ويرتفع الخلاف كذا رأيت في بعض نسخ أصول الفقه.

قوله: (فقد صح عن محمد رحمه الله أن قضاء القاضي) متصل بقوله فيما سبق فيه الخلاف. واعلم أن بيع أمهات الأولاد كان مختلفاً فيه بين الصحابة فأكثرهم لم يجوزوه حتى قال عمر رضي الله عنه: كيف تبيعونَهنٌ وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودمائوكم بدمائهن؟ وجوزه علي وجابر وغيرهما حتى قال علي رضي الله عنه: اتفق رأيي ورأي عمر

الكرخي عن أبي حنيفة رحمه الله أن قضاء القاضي ببيع أمهات الأولاد لا ينقض. فقال بعض مشايخنا هذا دليل على أن أبا حنيفة رحمه الله جعل الاختلاف الأول مانعاً من إجماع المتأخر. وقال بعضهم بل تأويل قول أبي حنيفة أن هذا إجماع مجتهد وفيه شبهة فينفذ قضاء القاضي ولا ينقض عند الشبهة، أما من أثبت الخلاف فوجه قوله أن المخالف الأول لو كان حياً لما

على ان لاتباع أمهات الأولاد والآن رأيت بيعهن. وقال جابر رضي الله عنه: كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ. ثم التابعون أجمعوا قاطبة على أنه لا يجوز فلو قضى قاض بجواز بيع أم الولد يكون قضاؤه باطلاً عند محمد رحمه الله لأنه قضاء في فصل مجمع عليه على خلافه فدل هذا الجواب على أن عنده قد ارتفع الاختلاف السابق بهذا الإجماع وأن المسألة لم تبق اجتهادية. وروى الشيخ أبو الحسن الكرخي عن أبي حنيفة رحمهما الله ان قضاء القاضي ببيع أمهات الأولاد لا ينقض لأنه قضاء في فصل مجتهد فيه فقال بعض مشايخنا: وهم الذين أثبتوا الاختلاف في اشتراط هذا الشرط بين اصحابنا منهم شمس الأئمة الحلواني.

(هذا) أي هذا الجواب دليل على أن عند أبي حنيفة لم يرتفع الاختلاف السابق وأنه منع من انعقاد إجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم ينقض. وقال بعضهم بل تأويل قول أبي حنيفة كذا يعني لا يدل هذا الجواب منه على أن ذلك الاختلاف منع من انعقاد الإجماع المتأخر بل تأويل قوله أن هذا أي الإجماع الذي تقدمه خلاف إجماع مجتهد فيه أي مختلف فيه فعند أكثر العلماء هو ليس بإجماع. (وفيه شبهة) أي عند من جعله إجماعاً هو إجماع فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل وإذا كان كذلك ينفذ قضاء القاضي فيه أي في بيع أمهات الأولاد ولا ينقض لأنه ليس بمخالف للإجماع القطعي بل هو مخالف لإجماع مختلف فيه فكان هذا قضاء في مجتهد فيه فينفذ. وهو نظير ما إذا قضى القاضي في فصل اختلف فيه العلماء يصير لازماً ومجمعاً عليه حتى لو قضى قاض آخر في هذه الحادثة على خلاف القضاء الأول كان باطلاً لأنه خلاف الإجماع ولو كان نفس القضاء مختلفاً فيه بأن استقضى محدود في قذف فقضى بقضية أو استقضيت امرأة فقضيت في الحدود والقصاص فرفع إلى آخر فابطله جاز لأن نفس القضاء الأول لما كان مختلفاً فيه كان القضاء الثاني في مجتهد فيه لا في أمر مجمع عليه فينفذ كذا هاهنا. وذكر في فصول الأستروشني: وفي القضاء بجواز بيع أم الولد روايات واظهرها أنه لا ينفذ وفي قضاء الجامع انه يتوقف على إمضاء قاضٍ آخر إن أمضى ذلك القضاء نفذ وإن أبطل بطل وهذا أوجه الأقاويل.

انعقد الإجماع دونه وهو من الأمة بعد موته ألا ترى أن خلافه اعتبر بدليله لا لعينه ودليله باقٍ بعد موته ولأن في تصحيح هذا الإجماع تضليل بعض الصحابة مثل قول عبد اللّه بن عباس في العَوْل وقد قال فيمن قال لامرأته: أنت خلية برية بتة بائن ونَوى الثلاث ثم وطئها في العدة لا يحد لقول عمر رضي اللّه عنه إنها رَجعية ولم يقل به أحد عند نية الثلاث ووجه القول الآخر أن دليل كون الإجماع حجة هو اختصاص الأمة بالكرامة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك إنما

قوله: (**وأما من أثبت الخلاف**) أي أثبت الخلاف الأول ولم يجعله مرتفعاً بالإجماع المتأخر وجعل عدم الاختلاف شرطاً لانعقاد الإجماع فوجه قوله: إن الحجة اتفاق كل الأمة ولم يحصل اتفاقهم لأن المخالف الأول من الأمة ولم يخرج بموته عن الأمة ولم يبطل قوله به إذ لو بطل لم يبق المذاهب بموت أصحابها كمذهب أبي حنيفة والشافعي وغيرهما ولصار قول الباقين من الأمة فيما إذا اختلفوا في حكم على قولين ومات أحد الفريقين إجماعاً لكونهم كل الأمة في هذا الوقت وهو باطل وإذا لم يحصل اتفاق كل الأمة لا يكون إجماعاً ثم استوضح هذا الكلام فقال: ألا ترى أن خلافه أي خلاف المخالف اعتبر لدليله لا لعينه أي لذات المخالف لأن قول غير صاحب الشرع لا يعتبر إلا بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته وكان كبقاء نفسه مخالفاً ولأن في تصحيح هذا الإجماع وهو الذي سبقه اختلاف تضليل بعض الصحابة أي يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة إلى الضلال لأن إجماع التابعين لو انعقد على أحد قولي الصحابة فيما اختلفوا فيه لتبين أن الحق هو القول الذي ذهب المجمعون إليه وأن القول الآخر خطأ بيقين فكان فيه نسبة بعض الصحابة إلى الضلال إذ الخطأ بيقين هو الضلال واحد لا يُظنّ بابن عباس رضي اللّه عنهما أنه ضل في إنكاره العَوْل وفي توريثه الأم ثلث كل المال في زوج وأبوين وإن أجمع التابعون على خلاف قوله في المسألتين ولا بابن مسعود رضي اللّه عنه ذلك في تقديمه ذوي الأرحام على مولى العتاقة وإن أجمعوا بعده على خلاف ذلك.

قوله: (**وقد قال محمد رحمه اللّه**) لم يرد أنه قول محمد خاصة فإنه قول علمائنا جميعاً لكن محمداً هو الذي أورده في الأصل فأسنده إليه فإذا قال لامرأته أنت خلية أو برية أو بائن أو بتّة أو حرام وقال: أردت بذلك ثلاث تطليقات ثم جامعها في العدة وقال علمت أنها عليّ حرام لا يجب عليه الحد لأن بين الصحابة في هذا اختلافاً ظاهراً وكان عمر رضي اللّه عنه يقول: إنها أي الطلقة الواقعة بهذا اللفظ رجعية وإن نوى الزوج ثلاثاً فيصير ذلك شبهة في درء الحد ولم يقل أحد بعد الصحابة أن الواقع بالكناية يعقب الرجعة عند نية الثلاث. أما عندنا فلأن الواقع بالكنايات بوائن فأما عند الشافعي فلأن

يتصور من الأحياء في كل عصر فأما قوله أن الدليل باقٍ فهو كذلك لكنه نسخ

الواقع بالكتابة وإن كان رجعياً إلا أن نية الثلاث تصح ولا رجعة بعد الثلاث ووطء المعتدة عن طلاق بائن يوجب الحد بالاتفاق إذا قال: علمت أنها علي حرام ولم يوجب الحد هاهنا فعرفنا أن الاختلاف السابق منع من انعقاد الإجماع. ووجه القول الآخر وهو أن الاختلاف السابق لا يمنع من انعقاد الإجماع. أن الدلائل التي عرفنا بها كون الإجماع حجة لا يوجب الفصل بين إجماع سبقه وبين إجماع لم يسبقه خلاف فصرفها إلى إجماع لم يسبقه خلاف تقييد لها من غير دليل يوجبه فكان باطلاً. الا ترى أن اختصاص هذه الأمة لهذه الكرامة ثبت باعتبار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك إنما يتصور من الأحياء في كل عصر دون من مات قبلهم فكما أنه لا يعتبر توهم قول ممن يأتي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت حكم الإجماع فكذا لا يعتبر قول من مات قبلهم إذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه لأنهم كل الأمة في هذا الوقت. يبيِّنه أن الصحابة لو اختلفوا في مسألة على قولين ثم أجمعوا على أحدهما لسقط الاختلاف المتقدم بالإجماع المتأخر فكذا في مسألتنا لأن الحجة في إجماع التابعين مثل الحجة في إجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة بإجماعهم سقط بإجماع الباقين أيضاً. فإن قيل: لو كان الإجماع بعد الاختلاف حُجة لتعارض الإجماعات لأن استقرار خلاف العصر الأول بعد النظر والاجتهاد دليل على إجماعهم على تجويز الأخذ بكل واحد من القولين باجتهاد أو تعليل وهو يعارض إجماع العصر الثاني على امتناع الأخذ بكل واحد من القولين ويلزم من هذا التعارض تخطئة أحد الإجماعين وهو ممتنع سمعاً. قلنا: لا نُسلم لزوم التعارض لأنه إنما يلزم لو كان اتفاق العصر الأول على قولين دليلاً على إجماعهم على جواز الأخذ بكل واحد منهما وهو باطل لأن أحد القولين لا بد من أن يكون خطأ إذ المصيب واحد وإجماع الأمة على تجويز الأخذ بالخطأ خطأ. ولئن سلّمنا إجماعهم على جواز الأخذ بكل واحد منهما إلا أنا نقول وهو مشروط بأن لا ينعقد إجماع على أحد الطرفين كما أن نسوغهم بالأخذ بكل منهما قبل استقرار الخلاف مشروط بانتفاء القاطع. فإن قيل لو جاز تقدير الاشتراط في ذلك الإجماع لجاز أن ينعقد إجماع ثانٍ على خلاف إجماع أول ولجاز أن يخالف واحد الإجماع ويقدر أن الأول كان مشروطاً بعدم الثاني أو بعدم الواحد المخالف وهو باطل. قلنا فيه إبطال أصل الإجماع فلا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز هاهنا. ولو سلم فالإجماع يمنع منه فيما ذكرتم من الصورتين ولم يمنع فيما نحن فيه كما لو لم يستقر خلافهم. ثم أجاب عن كلام الخصم **فقال: (أما قوله)** أي قول الخصم **(إن الدليل باق فهو كذلك)** أي هو كما قال لكنه نسخ أي لم يَبْق معتبراً معمولاً به بعد ما انعقد الإجماع على خلافه كنص ينزل بخلاف القياس يخرج القياس عن أن يكون معتبراً معمولاً به. قال صاحب

كنص يترك بخلاف القياس فأما التضليل فلا يجب لأن الرأي يومئذ كان حجة لفقد الإجماع فإذا حدث الإجماع انقطع الدليل الأول للحال وذلك كالصحابة إذا اختلفوا بالرَّأي فلما عَرضوا ذلك على النبي عليه السلام فردّ قول البعض لم ينسب صاحبه إلى الضلال وكصلاة أهل قباء بعد نزول النص قبل بلوغهم وإنما

الميزان: هذا ضعيف لأن بوفاة الرسول عليه السلام خرجت الأحكام عن احتمال النسخ لانقطاع الوحي الذي توقف النسخ عليه بوفاته بل الجواب الصحيح أن إجماع التابعين يبين أن ذلك لم يكن دليلاً بل كان شبهة لأن الدليل لا يظهر خطأ أبداً بل يتقرر بمضي الزمان فأما الشبهة فتزول وقد قام الدليل على البطلان فتبين أنه شبهة. ويمكن أن يجاب عنه بان بوفاة الرسول عليه السلام لم تبقَ مشروعية النسخ بالوحي وبقيت الأحكام الثابتة في زمانه على ما كانت فأما الأحكام الثابتة بالاجتهاد أو بالإجماع بعد الرسول ﷺ فيجوز أن تنسخ وهو مختار المص بأن يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم بإجماع أو باجتهاد أهل عصر آخر أن يتفقوا على خلافه بناء على اجتهاد نسخ لهم على خلاف اجتهاد أهل العصر المتقدم ويكون هذا بياناً لانتهاء مدة الحكم الأول كما في النصوص ولا يقال هذا غير جائز لأنه لا مدخل للرأي في معرفة انتهاء مدة الحكم لأنا لا ندعي أنهم يعرفون انتهاء مدة الحكم بآرائهم بل نقول لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفقهم الله تعالى للاتفاق على خلاف الفريق الأول: فتبين به أن الحكم قد تبدل بتبدل المصلحة من غير أن يعرفوا عند الاتفاق تبدل المصلحة ومدة الحكم.

قوله: (وأما التضليل فلا يجب لأن الرأي كان حجة يومئذ) إلى آخره وهو ظاهر ولأن التضليل هو الخطأ من حيث الاعتقاد فأما من حيث وجوب العمل فلا بل هو خطأ معذور فيه وذلك لأن المجتهدين في الشرعيات يجب عليه العمل باجتهاده ولكن لا يجب عليه الاعتقاد بحقية قوله إلا من حيث الظاهر وإنما يجب عليه الاعتقاد على الإبهام أن ما أراد الله مما اختلفا فيه حق وإذا لم يعتقد حقية مذهبه بطريق القطع لا يكون ضلالاً ولا يكون تخطئته تضليلاً **(للحال)** أي مقتصرا على الحال **(وذلك)** أي اختلاف الصحابة وحدوث الإجماع بعده نظير اختلافهم بالرأي وردَّ الرسول عليه السلام قول البعض وكصلاة أهل قُباء فإنهم صلوا إلى بيت المقدس بعد ما نزلت فرضية التوجه إلى الكعبة حتى أخبروا بأن القبلة قد حولت إلى الكعبة ثم لم يكن ذلك منهم ضلالاً. وإن ظهر خطؤه بيقين لأن ذلك كان قبل العلم بالنص الناسخ فكذا هذا. وقُباء بالضم والمد من قُرى المدينة ينوَّن ولا يُنون. وقال شمس الأئمة رحمه الله: كان ابن عباس رضي الله عنهما يقول بإباحة المتعة ثم رجع إلى قول الصحابة وثبت الإجماع برجوعه لا محالة ولم يكن ذلك موجباً تضليله فيما كان يفتي به قبل الرجوع فكذا ما نحن فيه.

أسقط محمد رحمه اللّه الحد بالشبهة ومن شرطه اجتماع من هو داخل في أهلية الإجماع وبعض مشايخنا شرط الأكثر. والصحيح ما قلنا لأنه إنما صار حجة كرامة تثبت على اتفاقهم فلا تثبت بدون هذا الشرط.

قوله: (وإنما أسقط محمد بالشبهة) أي بالشبهة المتمكنة في هذا الإجماع فإن على قول من لم يجعله إجماعاً يكون الاختلاف الأول باقياً فيورث الاختلاف فيه شبهة بقاء الاختلاف الأول والحد يسقط بأدنى شبهة. ألا ترى أن أبا حنيفة رحمه اللّه نفذ قضاء القاضي ببيع أمهات الأولاد لهذه الشبهة فلأن يسقط الحد لهذه الشبهة كان أولى.

قوله: (ومن شَرطه) أي من شرط الإجماع كذا إنما أعاد ذكر هذه المسألة بعد ما ذكرها مرة لأنه ذكرها هناك بطريق الاستطراد وهاهنا ذكرها قصداً وليبين أن فيها اختلافاً لبعض مشايخنا وليبين اختياره في هذه المسألة.

باب حكم الإجماع

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه حكمه في الأصل أن يثبت المراد به حكماً شرعياً على سبيل اليقين ومن أهل الهوى من لم يجعل الإجماع حجة

باب حكم الإجماع

حكم الشيء وهو الأثر الثابت إنما يتحقق بعد وجود ركنه ممن هو أهله وبعد وجود شرطه فلذلك أخره عنهما (**حُكم الإجماع في الأصل**) أي أصل الإجماع وهو أن يتحقق بجميع شرائطه أن يثبت المراد به على سبيل اليقين يعني الأصل في الإجماع أن يكون موجباً للحكم قطعاً كالكتاب والسنة فإن لم يثبت اليقين به في بعض المواضع فذلك بسبب العوارض كما في الآية المؤولة وخبر الواحد وقوله (**حكماً شرعياً**) منتصب على الحال من المراد ويصح للحال لاتصافه بصفة كقوله تعالى: ﴿قُرْآنًا﴾ [فصلت:٣]، في قوله عز اسمه: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَت آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًا﴾ [فُصّلت:٣]، وقد مر بيانه في أول الكتاب. وإنما قيد بقوله حَكَما شرعيا أي أمرا دينيا إشارة إلى ان محل الإجماع الامور الدينية لا غير. واعلم ان الإجماع لا يكون حجة فيما يتوقف صحة الإجماع عليه كوجود الباري جل جلاله وصحة الرسالة لاسلتزامه الدور لتوقف صحة الإجماع على النصوص المتوقفة على وجود الرب عز وجل وصحة النبوة فلو توقفا عليه لزم الدور وأما ما لا يتوقف صحة الإجماع عليه فإن كان أمراً دينياً يكون الإجماع حجة اتفاقاً سواء كان من الفروع الشرعية كوجوب الصلاة والزكاة وأحكام الدماء والفروع أو من الأحكام العقلية كرؤية الباري لا في جهة ونفي الشريك وغفران المذنبين وإن كان أمراً دنيوياً كتجهيز الجيوش وتدبير الحروب والعمارة والزراعة وغيرها فقد اختلفوا فيه قال بعضهم: يكون الإجماع فيه حجة حتى لو اتفق أهل عصر على شيء من هذه الأمور لا يجوز المخالفة فيه بعده لأن النصوص الدالة على عصمة الأمة من الخطأ ووجوب اتباعهم فيما أجمعوا عليه لم يفصل بين اتفاقهم على أمر ديني أو دنيوي. وقال بعضهم: لا يكون حجة لأن الإجماع لا يكون أعلى حالاً من قول الرسول عليه السلام. وقد ثبت أنه حجة في أحكام الشرع دون مصالح

قاطعة لأن كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم لكن هذا خلاف. الكتاب والسنة والدليل المعقول.

الدنيا فكذلك الإجماع. ولهذا قال ﷺ في قصة التلقيح: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»(١) وكان إذا رأى رأياً في الحرب راجعه الصحابة في ذلك وربما كان يترك رأيه برأيهم ولم يكن أحد يراجعه فيما كان من أمر الدين. وذكر في «الميزان» أن على قول من جعل الإجماع جهة فيه هل يجب العمل به في العصر الثاني كما في الإجماع في أمور الدين فإن لم يتغير الحال يجب وإن تغير لا يجب ويجوز المخالفة لأن أمور الدنيا مبنية على المصالح العاجلة وذلك يحتمل الزوال ساعة فساعة والحاصل أن الإجماع حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين ومن أهل الأهواء من لم يجعله حُجة مثل إبراهيم النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج وأكثر الروافض وقالت الإمامية منهم: إنه ليس بحجة من حيث الإجماع ولكنه حجة من حيث أن الإمام داخل فيهم وقوله: مقطوع بصحته فالحجة قول الإمام عندهم دون الإجماع. وقوله: **(ومن أهل الهوى من لم يجعل الإجماع حجة قاطعة)** يشير إلى أنه يكون حجة عندهم غير قاطعة ويحتمل أن يكون كذلك عند من رأى الاجتهاد منهم حجة. لأن اجتهاد واحد من أهل الإجماع إذا كان حجة في حق نفسه حتى وجب عليه العمل به كان اجتهاد الجميع حجة في حقهم أيضاً إلا أنه يكون حجة ظنية يجوز مخالفتها إذا تبدل الاجتهاد ولكن المذكور في الكتب أن الإجماع عند هؤلاء ليس بحجة مطلقاً تمسك من لم يجعله حجة بوجوه أحدها أن وقوعه مستحيل لأنه لا يمكن ضبط أقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى أن أهل بغداد لا يعرفون أهل العلم بالمغرب ولا بالمشرق فضلاً عن أن يعرفوا أقاويلهم في الحوادث فثبت أن معرفة قول الأمة بإجماعهم في الحوادث متعذر. وكيف يتصور اتفاق آرائهم في الحادثة مع تفاوت الفطن والقرائح واختلاف المذاهب والمطالب وأخذ كل قوم صوتاً من أساليب الطيور. فيكون تصوير إجماعهم في الحكم المظنون به بمنزلة تصوير العالمين في صبيحة يوم على قيام أو قعود وأكل نوع من الطعام.

والثاني أنه لو انعقد إما أن ينعقد عن نص أو إما لا إذ لا بد له من مستند ولا يجوز أن ينعقد عن نص لأنه لو انعقد عن نص وجب نقله عليهم إذا تعلق وقع الاستغناء به عن الإجماع ويكون هو الحجة دون الإجماع ولا يجوز أن ينعقد عن إمارة لأنهم مع كثرتهم واختلاف هممهم لا يتفقون على رأي واحد مظنون على أنه إن انعقد عن إمارة تكون الإمارة هي الحجة دون الإجماع أيضاً.

---

(١) أخرجه مسلم في الفضائل حديث رقم ٢٣٦٣.

أما الكتاب فإن الله تعالى قال ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الهُدَى وَيَتَّبِع غَيرَ سَبِيلِ المُؤمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾ [النساء:١١٥]، فأوجب هذا

والثالث وهو المعتمد لهم في هذا الفصل ما أشار الشيخ إليه في الكتاب وهو أن انعقاد الإجماع على وجه يؤمن معه الخطأ غير متصور لأن كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم ويحتمل الخطأ ويستحيل أن يجوز على كل واحد منهم الخطأ ثم لايجوز الخطأ على جماعتهم كما يستحيل عكسه وهو أن يكون كل واحد مصيباً ولا يكون جميعهم على الصواب وكما يستحيل أن يكون محل واحد من الجماعة أسوداً وأبيض ولا يكون الجميع بتلك الصفة وإذا كان كذلك لا يكون إجماعهم حجة قاطعة كقول كل واحد منهم.

قوله: (لكن هذا) أي ما ذكره المخالف خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول فإن هذه الدلائل توجب أنه حجة كما ذهب إليه الجمهور من أهل القبلة. أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الهُدَى وَيَتَّبِع غَيرَ سَبِيلِ المُؤمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصلِهِ جَهَنَّمَ﴾، وجه التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب أنه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة الرسول والسبيل ما يختار الإنسان لنفسه قولاً وعملاً ولو لم يكن ذلك محرماً لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاق الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر وأكل الخبز المباح في الوعيد وإذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الإجماع حجة لأنه سبيلهم وعلى ما ذكر في هذا الكتاب أنه تعالى جعل متابعة غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول في استيجاب النار وسوى بينهما فكان ترك كل واحد منهما واجباً قطعاً ثم ترك المشاقة إنما وجب قطعاً لأن قول الرسول حق بيقين فكذلك تَرك اتباع غير سبيل المؤمنين إنما وجب قطعاً لأن سبيلهم حق بيقين ولا معنى لقول من يقول إن اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عليه بشرط مشاقة الرسول فلا يثبت التوعد بدونها إذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لأنه إن أراد بكونه مشروطاً بها الاشتراط اللفظي فهو ممنوع إذ ليس في اللفظ ما يدل على تعلق الاتباع بالمشاقة في صحة ترتب الوعيد عليه وإن أراد به أن الوعيد ترتب على المشاقة والاتباع المذكورين مجموعاً فلا يثبت ترتب الوعيد على الاتباع بانفراده لأن الحكم المعلق بشرطين لا يثبت عند وجود أحدهما كما لو قال إن دخلت الدار وكلمت زيداً فانت طالق لا يثبت الطلاق بأحد الأمرين فذلك فاسد أيضاً قد ثبت أن المشاقة بانفرادها سبب لاستحقاق الوعيد بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ العِقَابِ﴾ [الأنفال:١٣]، وقد ساعدنا الخصم في ذلك فلو كان

. . . .

المجموع شرطاً وسبباً لاستحقاق العذاب يلزم منه أن لا تكون المشاقة بانفراده سبباً لذلك وهو خلاف النص والإجماع وإذا كانت المشاقة بانفرداه سبباً لذلك كان الاتباع بانفراده سبباً له أيضاً إذ لو لم يجعلْ سبباً له لم يبق لذكره فائدة وصار كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لاَ يَدعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ وَلاَ يَقتُلُونَ النَّفسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ وَلاَ يَزنُونَ وَمَن يَفعَل ذَلكَ يَلقَ أَثَاماً﴾ [الفرقان:٦٨]، في أن كل واحد من الأمور الثلاثة سبب للإثم. فإن قيل الاستدلال بهذه الآية إنما يتم لو ثبت أن الإتباع عبارة عن مجرد الأمان بمثل فعل الغير وليس كذلك وإلا يلزم أن يقال المسلمون اتباع اليهود في الإيمان بالله ونبوة موسى عليه السلام بل متابعة الغير عبارة عن الإتيان بمثل فعل الغير لأجل أنه فعله فأما الآتي بمثل فعل الغير لا لأجل أن الغير فعله بل لأن الدليل ساقه إليه لم يكن متبعاً للغير وإذا كان كذلك حصل بين متابعة سبيل المؤمنين وبين متابعة غير سبيل المؤمنين واسطة وهي أن لا يتبع أحد أصلاً بل يتوقف إلى ظهور الدليل وإذا حصلت هذه الواسطة لم يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيل المؤمنين فيسقط الاستدلال. قلنا: الاستدلال تام فإن المراد من الاتباع في الآية نفس الموافقة والسلوك بدليل أنه لو قيل فلان يتبع السبيل الفلاني يفهم منه نفس السلوك وبدليل أنه لو سلك غير سبيل المؤمنين من غير قصد إلى اتباع أحد بل لشبهة صرفته إليه كان مستحقاً للوعيد بلا خلاف. ويؤيده قراءة عبد الله: ويسلك غير سبيل المؤمنين. فعرفنا أن المراد من الاتباع هاهنا نفس السلوك والموافقة وإذا كان كذلك انتفت الواسطة التي ذكرها الخصم ولزم من حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لزوم اتباع سبيل المؤمنين ضرورة.

يوضح ما ذكرنا أن شرب الخمر وترك الصلاة مثلاً غير سبيل المؤمنين فإذا حرم عليه شرب الخمر وترك الصلاة لزم عليه ترك الشرب والتحرز عن ترك الصلاة وهما غير سبيل المؤمنين فثبت أنه لا واسطة بينهما فيلزم من انتفاء أحدهما ثبوت الآخر لا محالة. فإن قيل لفظ السبيل متروك الظاهر فإن حقيقته الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد منه فيحمل على ما يدل عليه ظاهر الكلام وهو الطريق الذي صاروا به مؤمنين وهو الإيمان وغيره وهو الكفر بالله وتكذيب الرسول عليه السلام فإن أحداً لو قال لغيره لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه سبيلهم الذي صاروا صالحين لا سبيلهم في كل شيء حتى الأكل والشرب. ويؤيده أن الآية نزلت في طعمة بن أبيرق فإنه سرق درعاً والتحق بالمشركين مرتداً فنزل قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ﴾ [النساء:١١٥]، أي يخالفه ﴿مِن بَعدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الهُدَى﴾ [النساء:١١٥]، أي ظهر له الدين الحق. ﴿وَيَتَّبِع غَيرَ سَبِيلِ المُؤمِنِينَ﴾

أن يكون سبيل المؤمنين حقاً بيقين. وقال: ﴿كُنتُم خَيرَ أُمَّةٍ أُخرِجَت لِلنَّاسِ

[النساء:١١٥]، أي غير طريقهم بالارتداد كما فعله طعمة ﴿نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾ [النساء: ١١٥]، نتركه وما تولى من ولاية الشيطان. وقيل ندعه وما اختار لنفسه من الدين غير دين الإسلام ﴿وَنُصلِهِ جَهَنَّمَ﴾ [النساء:١١٥]، ندخله فيها. كذا ذكر في التفاسير وإذا حمل السبيل على ما ذكرنا لم تبق حجة في الإجماع. قلنا: الأصل إجراء الكلام على عمومه وإطلاقه والسبيل مطلق أو عام بالإضافة إلى المؤمنين إذ الإضافة بمنزلة لام التعريف الموجبة للتعيم فتقتضي النص بعمومه وإطلاقه لحوق الوعيد عند ترك اتباع سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين وفيما لم يصيروا به مؤمنين الا ترى أنه لو قيل لأحد اتبع سبيل العلماء يقتضي أن يتبع سبيلهم فيما صاروا به علماء وفيما لم يصيروا به علماء . وأيضاً فإنه لا معنى لمشاقة الرسول إلا ترك اتباع سبيل المؤمنين الذي صاروا به مؤمنين فلو حملنا السبيل على ذلك لزم التكرار. ولا يعتنى لقولهم نزل في رجل مرتد لأن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب.

وذكر بعض الأصوليين أن هذه الآية ليست بقاطعة في وجوب متابعة الإجماع لاحتمال أن يكون المراد ويتبع غير سبيل المؤمنين في متابعة النبي عليه السلام أو مناصرته أو الإقتداء به أو في الإيمان به لا فيما أجمعوا عليه ومع الاحتمال لا يثبت القطع وغاية ما في الباب أنها ظاهرة فيه فيستقيم التمسك بها لما يرى الإجماع حجة ظنية لايكفر ولا يفسق مخالفها كما هو مختار بعض المتأخرين من أصحاب الشافعي لا لمن يرى أنه حجة قطعية يكفر. أو يفسق مخالفها لان التمسك بالمحتمل الظني في مقام القطع غير مفيد. وأجيب عنه أن كل احتمال لايقدح في كون الدليل قطعياً فإن الاحتمال قد تطرق إلى جميع العقليات من دلائل التوحيد والنبوة وغيرهما فلو اعتبر كل احتمال لم يبقَ دليل قطعي وقد بينا فيما تقدم أن الظواهر والعمومات من الدلائل القطعية عند أكثر مشايخ العراق والقاضي أبي زيد وعامة المتأخرين.

يوضحه أن أهل الأهواء تمسكوا فيما ذهبوا إليه بشبهة من الكتاب والسنة يحتملها اللفظ لكنها لما كانت خلاف الظاهر لم تقدح في قطعية النصوص حتى وجب تضليلهم فعرفنا أنه لا اعتبار لاحتمال لم ينشأ عن دليل. وقال بعض المحققين أنه لايجوز أن يثبت بخطاب الشارع إلا ما يقتضيه ظاهره إن تجرد عن قرينة وإن احتمل غير ظاهره. أو ما يقتضيه مع قرينة إن وجدت معه قرينة إذ لو جاز أن يثبت به غير ما يدل عليه ظاهره لما حصل الوثوق بخطابه لجواز أن يكون المراد به غير ظاهره مع أنه لم يبينه وذلك يفضي إلى اشتباه الأمر على الناس. الا ترى أنا نعلم الشيء جائز الوقوع قطعاً ثم نقطع بأنه لا يقع فإنه

تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، والخيرية توجب

يجوز انقلاب ماء جيحون دماً وانقلاب الجدران ذهباً وظهور الإنسان الشيخ لا من الأبوين دفعة واحدة ومع ذلك نقطع بأنه لا يقع فكذا هاهنا وإن جوزنا من الله تعالى كل شيء ولكنه تعالى خلق فينا علماً بديهياً فإنه لايعني لهذه الألفاظ إلا ظواهرها فكذلك أمنا عن الالتباس وعرفنا أن الظواهر قاطعة يجوز التمسك بها في الأحكام القطعية.

قوله: (وقال تعالى: ﴿كُنتُم خَيرَ أُمَّةٍ﴾)، كان عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الإبهام وليس فيه دليل على عدم سابق ولا على انقطاع طارئ. ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً﴾ [النساء: ٩٦]، ومنه قوله عز وجل: ﴿كُنتُم خَيرَ أُمَّةٍ﴾، كأنه قيل وجدتم وخلقتم خير أمة. وقيل كنتم في علم الله خير أمة. وقيل كنتم في الأمم قبلكم مذكورين بأنكم خير أمة موصوفين به ﴿أُخرِجَت﴾، أظهرت. وقوله جل ثناؤه: ﴿تَأْمُرُونَ بِالمَعرُوفِ﴾، كلام مستأنف بين به كونهم خير أمة كما يقال زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بمصالحهم. وجه التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب أنه تعالى أخبر عن خيريتهم بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ولام التعريف في اسم الجنس يقتضي الاستغراق فيدل على أنهم أمروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو أجمعوا على خطأ قولاً لكانوا أجمعوا على منكر قولاً فكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو يناقض مدلول الآية. وعلى ما هو المذكور في الكتاب أنه تعالى أخبر عن خيريتهم بكلمة التفضيل فإن كلمة خير هاهنا بمعنى التفضيل فتدل على النهاية في الخيرية وذلك يوجب حقيقة ما اجتمعوا عليه لأنه لو لم يكن حقاً لكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المعروف ومن كان بهذه الصفة لا يكون خيراً مطلقاً فيلزم منه خلاف النص. وعبارة التقويم أن كلمة خير بمعنى أفعل فتدل على نهاية الخيرية ونفس الخيرية في كينونة العبد مع الحق والنهاية في كينونته مع الحق على الحقيقة فدل لفظ الخبر وهو بمعنى افعل على أنهم يصيبون لا محالة الحق الذي هو حق عند الله تعالى إذا اجتمعوا على شيء وإن ذلك الحق لا يعدوهم إذا اختلفوا. فإن قيل: الآية متروكة الظاهر لأنها تقتضي اتصاف كل واحد بوصف الخيرية والأمر بالمعروف والمعلوم خلافه وإذا لم يمكن إجراؤها على الظاهر يحمل على أن المراد بعضهم وهو الإمام المعصوم عندنا. قلنا: ليس المخاطب بقوله: ﴿كُنتُم خَيرَ أُمَّةٍ﴾، كل واحد من الأمة لأنه يلزم منه وصف كل واحد من الأمة بأنه خير أمة والشخص الواحد لا يوصف بأنه أمة حقيقة ولأنه يلزم منه أن يكون كل واحد خيراً من صاحبه وهو مستحيل فكان المخاطب به مجموع الأمة فكان هذا بمنزلة قول الملك لعسكره أنتم خير عسكر في الدنيا تفتحون القلاع وتكسرون الجيوش.

الحقية فيما أجمعوا. وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُم أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة:١٤٣]، والوسط العدل وذلك يضاد الجور والشهادة على الناس

فإنه لا يفهم منه أن الملك وصف كل واحد من آحاد العسكر بذلك بل يفهم منه أنه وصف المجموع به بمعنى أن في العسكر من هو كذلك فكذا هاهنا وصف مجموع الأمة بالخيرية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى أن فيهم من هو كذلك أو بمعنى أن أكثرهم موصوفون به. كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُم يَا مُوسَى لَن نُّؤمِنَ لَكَ﴾ [البقرة:٥٥]، ﴿وَإِذْ قَتَلْتُم نَفساً فَادَّارَأْتُم فِيهَا﴾ [البقرة:٧٢]، وكقول الرجل: بنو هاشم حلماء وأهل الكوفة فقهاء أي فيهم من هو موصوف بهذه الصفة أو أكثرهم موصوف بها.

قوله: (وقال الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُم أُمَّةً وَسَطاً﴾ [البقرة:١٤٣])، أي ومثل ذلك الجعل العجيب وهو جعل الكعبة قبلة. جعلناكم: أي صيرناكم. أمة وسطاً أي خياراً وهي صفة بالاسم الذي هو وسط الشيء ولذلك استوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث. وقيل للخيار وسط لأن الأطراف يتسارع إليها الخلل والأوساط محمية. وقيل عدولاً لأن الوسط عدل بين الأطراف ليست إلى بعضها أقرب من بعض. والتمسك به من وجهين أحدهما أنه تعالى وصف هذه الأمة بكونهم وسطاً والوسط هو العدل الذي يرتضي بقوله قال تعالى: ﴿قَالَ أَوسَطُهُم﴾ [القلم:٢٨]، أي أعدلهم وأرضاهم قولاً وقال الشاعر:

هُم وسط يَرضى الأنام بحُكمهم ... إذا نزلت إحدى الليالي بمعظم

فيقتضي ذلك أن يكون مجموع الأمة موصوفاً بالعدالة إذ لا يجوز أن يكون كل واحد موصوفاً بها لأن الواقع خلافه فوجب أن يكون ما أجمعوا عليه حقاً لأنه لو لم يكن حقاً كان باطلاً وكذباً والكاذب المبطل يستحق الذم فلا يكون عدلاً. وهو معنى قوله: وذلك أي كونهم وسطاً يضاد الجور أي انميل عن سواء السبيل. قال القاضي الإمام: الوسط في اللغة من يرتضي بقوله ومطلق الإرتضاء في إصابة الحق عند الله تعالى لأن الخطأ في أصل مردود ومنهي عنه إلا أن المخطئ ربما يعذر بسبب عجزه ويؤجر على قدر طلبه للحق بطريقه لا أن يكون الخطأ مرضياً عند الله عز وجل. فإن قيل: وصفهم بذلك لا يقتضي كونهم عدولاً في كل شيء لأن الوصف في جانب الثبوت يتحقق في صورة واحدة فإن قولنا زيد عالم يقتضي كونه عالماً بشيء ولا يقتضي كونه عالماً بكل الأشياء. ولئن سلّمنا أنه يقتضي كونهم عدولاً في كل شيء فذلك لا يقتضي كونهم محقين في الإجماع فإن الخطأ إن كان معصية فهو من الصغائر لا من الكبائر فلا يقدح في العدالة. قلنا: إنه تعالى عالم بالظاهر والباطن فلا يجوز أن يحكم بعدالة أحد إلا والمخبر عنه يكون عدلاً حقيقة كالمزكى إذا أخبر بعدالة شاهد يقتضي أن يكون عدالاً ظاهراً وهاهنا قد أطلق القول بعد

تقتضي الإصابة والحقية إذا كانت شهادة جامعة للدنيا والآخرة وقال النبيّ ﷺ :

التهم فيجب أن يكونوا عدولاً في كل شيء وأن لا يجري عليهم الخطأ فيما أجمعوا عليه لأنه نوع من الكذب وهو ينافي العدالة المطلقة الحقيقة. بخلاف شهود الحاكم حيث تثبت عدالتهم وتجوز شهادتهم مع جواز الصغيرة عليهم واحتمال الكذب والخطأ في شهادتهم لأنه لا سبيل له إلى معرفة الباطن فلا جرم اكتفى بالظاهر. والثاني: أنه تعالى وصفهم بكونهم شهداء والشاهد اسم لمن يخبر بالصدق حقيقة ويكون قوله حجة والكاذب لا يسمى شاهداً على الحقيقة فدل ذلك على أنهم عند الاجتماع صدقة فيما أخبروا وأن قولهم حجة فإن الحكيم لا يحكم بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بأن كلهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون فدل أنه تعالى علم أنهم لا يقدمون إلا على الحق حيث وصفهم بما وصفهم. فإن قيل: المراد به شهادتهم في الآخرة على الأمم بأن الأنبياء بلغت إليهم الرسالة على ما نطق به الخبر فهذا يقتضي أن يكونوا صدقة في شهادتهم في الآخرة لا فيما أجمعوا عليه وأن يكونوا عدولاً في الآخرة لا في الدنيا لأن عدالة الشهود إنما تعتبر حال الأداء لا حال التحمل. قلنا: لا تفصيل في الآية فتتناول شهادة الدنيا والآخرة وكذا لم يذكر المشهود به وترك ذكر المفعول به يوجب التعميم كما في قولك فلان يعطي ويمنع فتكون الآية متناولة شهادة الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما أجمعوا عليه لأنه شهادة على الناس بحكم من أحكام الله تعالى فيجب أن يكونوا صادقين فيه ولو كان المراد صيرورتهم عدولاً في الآخرة كما قالوا لقال: سنجعلكم أمة وسطاً كيف وجميع الأمم عدول في الآخرة يبقى في الآية تخصيص لأمة محمد ﷺ بهذه الفضيلة. وإلى ما ذكرنا أشار الشيخ بقوله إذا كانت شهادة جامعة للدنيا والآخرة يعني إذا كانت شهادتهم معتبرة في الدنيا والآخرة ينبغي أن تكون صواباً وحقاً لا محالة. فإن قيل إنه تعالى كما جعل هذه الأمة شهداء جعل أهل الكتاب كذلك في قوله عز اسمه: ﴿قُلْ يَأَهْلَ الكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبغُونَهَاعِوَجاً وَأَنتُم شُهَدَاءُ﴾ [آل عمران: ٩٩]، ثم لم يلزم منه أن يكون إجماعهم حجة فكذا إجماع هذه الأمة. قلنا: يحتمل أنه كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على أن تأويل الآية وأنتم شهداء بما فيه من نبوة محمد عليه السلام فلم لا تشهدون بالحق. فإن قيل: إن كان المراد من قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُم﴾، جميع من صدَّق النبي عليه السلام إلى يوم القيامة فلا يتصور إحاطة علمنا بإجماع كل من صدق النبي عليه السلام وإن كان المراد من وجد في زمان نزول الآية فينبغي أن لا يكون إجماع حجة حتى يعلم أن جميع من كان حاضراً وقت نزول الآية قد قال بذلك القول. قلنا: لما وصفهم الله تعالى بالعدالة

«لا تجتمع أمتي على الضلالة» وعموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة في الإيمان والشرائع جميعاً وأمر النبي ﷺ أبا بكر ليُصلي بالناس فقالت عائشة: إنه رجل رقيق فمرْ عُمر ليُصَلّي بالناس قال النبي عليه السلام: أبى اللّه ذلك

والشهادة فقد أوجب علينا قبول قولهم في ذلك فلا يجوز أن يقسم تقسيماً يؤدي إلى سد باب الوصول إلى شهادتهم فيكون المراد بالآية أهل كل عصر على ما مر بيانه واعتمد جماعة من المحققين منهم الشيخ أبو منصور وصاحب «الميزان» في إثبات كون الإجماع حجة على قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، ووجه التمسك به أنه تعالى أمر بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الأمور إذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الأمر بموافقة كلا الخصمين لأن كل واحد منهما صادق في بعض الأمور ثم لا يجوز أن يكون هذا أمراً بالمتابعة في بعض الأمور لأنه غير متبيّن في هذه الآية فيلزم منه الإجمال والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق في كل الأمور الذي يجب متابعته في كل الأمور. أما مجموع الأمة أو بعضهم والثاني باطل لأن التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة إلا بمعرفة أعيانهم وقد نعلم بالضرورة أنا لا نعرف واحداً نقطع فيه بأنه من الصادقين الذين أمرنا بالكون معهم فثبت أنهم مجموع الأمة وذلك يدل على أن الإجماع حجة.

قوله: (وقال النبي عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الضلالة») هذا من الحجج المتعلقة بالسنة في إثبات كون الإجماع حجة وهي أدل على الغرض من نصوص الكتاب وإن كانت دونها من جهة التواتر وتقرير هذا الدليل أن الروايات تظاهرت عن الرسول ﷺ بعصمة هذه الأمة عن الخطأ بألفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمر وابنه وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم رضي اللّه عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن»[1] «لاتجتمع أمتي على الضلالة أو على ضلالة» «سألت ربي أن لا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيه» وروي: على خطأ «يد اللّه على الجَماعة» «لم يكن اللّه ليجمع أمتي على الضلالة» وروي ولا على خطأ «عليكم بالسواد الأعظم» «يد اللّه عَلى الجماعة ولا يُبالي بشذوذ من شذ» «من خرج من الجماعة قَيد شبرٍ قد خَلع رِبقة الإسلام عن عُنقه»[2] «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات مِيتة

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ١/ ٣٧٩.

(٢) أخرجه الترمذي في الأمثال حديث رقم ٢٨٦٣. وأخرجه نحوه الإمام أحمد في المسند ٥/ ١٨٠. وأبو داود في السنة حديث رقم ٤٧٥٨.

والمسلمون. وسئل عن الخميرة يتعاطها الجيران فقال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حَسن».

جاهليّة»[١] «لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يَخْرج الدجال»، «لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله»[٢] «ثلاث لا يغل عليهن قلبُ المؤمن: إخلاص العمل لله والنصح لأئمة المسلمين ولزوم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم»[٣] «من سَره بَحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد»[٤] «لن تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من ناوأهم، أي عاداهم إلى يوم القيامة» وروي «لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله». «ستفترق أمتي كذا وكذا فرقة كلها في النار إلا فرقة واحدة. قيل: ومن تلك الفرقة؟ قال هي الجماعة» إلى غيرها من الأحاديث التي لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها من موافقي الأمة ومخالفيها ولم تزل الأمة تحتج بها في أصول الدين وفروعه. ثم الاستدلال بهذا الدليل من وجهين أحدهما حصول العلم الضروري فإن كل من سمع هذه الأحاديث يجد من نفسه العلم الضروري بأن قصد رسول الله ﷺ من جملة هذه الأخبار وإن لم يتواتر آحادها تعظيم شأن هذه الأمة والإخبار بعصمتها عن الخطأ كما علم بالضرورة شجاعة علي وجود حاتم وخطابة حجاج من آحاد وقائع نقلت عنهم.

وثانيهما حصول العلم الاستدلالي وهو أن هذه الأخبار لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكاً بها في إثبات الإجماع من غير خلاف فيها ولا نكير إلى زمان المخالف والعادة قاضية بإحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الأزمان واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا أصل له في إثبات أصل من الشريعة وهو الإجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير أن ينبه أحد على فساده وإبطاله وإظهار النكير فيه. واعترض عليه من وجوه. أحدها: أنه ربما خالف واحد ولم ينقل. وأجيب بأنه مما تحيله العادة إذ

---

(١) أخرجه البخاري في الفتن حديث رقم ٢. وأخرجه مسلم في الإمارة حديث رقم ١٨٤٩. وأخرجه عنه الإمام أحمد في مسنده ١/ ٢٧٥.

(٢) أخرجه مسلم في الإمارة حديث رقم ١٩٢٠. وأبو داود في الفتن حديث رقم ٤٢٥٢. والترمذي في الفتن حديث رقم ٢١٧٦.

(٣) أخرجه ابن ماجه في المقدمة حديث رقم ٢٣٠. والإمام أحمد في المسند ٣/ ٢٢٥.

(٤) أخرجه الترمذي في الفتن رقم ٢١٦٥. والإمام أحمد في المسند ١/ ٢٦.

. . . .

الإجماع من أعظم أصول الدين فلو خالف فيه مخالف اشتهر إذ لم يندرس خلاف الصحابة في دية الجنين وحد الشرب وغيرهما فكيف اندرس في أصل عظيم يلزم منه التضليل والتبديع لمن أخطأ في نفيه أو إثباته. ألا ترى أنه اشتهر خلاف النظام مع سقوط قدره فكيف اختفى خلاف أكابر الصحابة والتابعين.

والثاني: أن هذه إثبات الإجماع لأنكم استدللتم بالإجماع على صحة الخبر وبالخبر على صحة الإجماع. وأجيب بأنا استدللنا على الإجماع بالخبر وعلى صحة الخبر وبخلو الإعصار عن المدافعة والمخالفة مع أن العادة تقتضي إنكار إثبات أصل قاطع بحكم على القواطع بخبر غير معلوم فعلمنا بالعادة كون الخبر مقطوعاً به لا بالإجماع. والعادة أصل يستفاد منها معارف بها يعرف بطلان دعوى معارضة القرآن وبطلان دعوى نص الإمامة وغير ذلك.

والثالث: لعلهم أثبتوا الإجماع بغيرها. وأجيب بأن تمسك الصحابة والتابعين رضي اللّه عنهم بها في معرض التهديد لمخالف الجماعة دليل أن الإثبات إنما كان بها.

الرابع: لو كانت معلومة الصحة لعرفت الصحابة التابعين طرق صحتها دفعاً للشك والارتياب. وأجيب بأن عدم التعريف يجوز أن يكون لكون تلك الطرق قرائن أحوال لا تدخل تحت الحكاية دلت ضرورة على قصده إلى بيان نفي الخطأ عن هذه الأمة وتلك القرائن لا تدخل تحت الحكاية ولو حكوها لطرق إلى آحادها احتمالات فاكتفوا بعلم التابعين بأن الخبر المشكوك فيه لا يثبت به أصل مقطوع به.

الخامس: حملهم الضلال في قوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» على الكفر والبدعة. وقوله: على الخطأ لم يتواتر وإن صح فالخطأ عام يمكن حمله على الكفر. ودُفع بأن اللفظ لا ينبئ عنه ويؤكده قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى﴾ [الضحى:٧]، وقد فهم على الضرورة من هذه الألفاظ تعظيم شأن هذه الأمة وتخصيصها بهذه الفضيلة أما العصمة عن الكفر فقد أنعم بها في حق علي وابن مسعود وأبي وزيد على مذهب النظّام لأنهم ماتوا على الحق وكم من آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا فأي خاصة للأمة؟ فدل على أنه أراد ما لا تعصم عنه الآحاد من سهو وخطأ وكذب وتعصم عنه الأمة تنزيلاً لجميع الأمة منزلة النبي في العصمة عن الخطأ في الدنيا وأشار الشيخ إلى جواب هذه السؤال بقوله عموم النص وهو نفي الضلالة محلاة بلام التعريف إن كانت الرواية باللام وكونها نكرة في موضع النفي إن كانت الرواية بغير لام تنفي جميع وجوه الضلالة في

وأما المعقول فلأن رسولنا عليه السلام خاتم النبيين وشريعته باقية إلى آخر الدهر وأمته ثابتة على الحق إلى أن تقوم الساعة قال النبي عليه السلام: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة» وقال: «حتى تقاتل آخر

الإيمان والشرائع جميعاً لأن الضلالة ضد الهدى والهدى اسم يقع على الإيمان والشرائع. والأصل في الكلام العام إجراؤه على عمومه فلا يجوز الحمل على الكفر خاصة من غير دليل.

السادس: حملهم الخطأ على بعض أنواعه من الشهادة في الآخرة أو مما يوافق النص المتواتر أو دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد والقياس وأجيب بأن أحداً من الأمة لم يذهب إلى هذا التفصيل لأن ما دل الدليل على تجويز الخطأ عليهم في شيء دل على تجويزه في شيء آخر فإذا لم يكن فارق لم يثبت تخصيص بالتحكم. ثم هذه الأخبار إنما وردت لإيجاب متابعة الأمة والحث عليها والزجر عن المخالفة فلو لم يكن الخطأ محمولاً على جميع أنواعه بل على بعض غير معلوم لامتنع إيجاب المتابعة فيه لكونه غير معلوم ولبطلت فائدة تخصيص الأمة بما ظهر منه عليه السلام قصد تعظيمها لمشاركة آحاد الناس إياهم في العصمة عن بعض أنواع الخطأ إذ ما من شخص يُخطئ في كل شيء بل كل إنسان يعصم عن الخطأ في بعض الأشياء. وبهذا خرج الجواب أيضاً عن قولهم الأمة عبارة عن كل مَنْ آمن بالله إلى يوم القيامة وأهل كل عصر ليس كل الأمة فلا يمتنع الخطأ والضلال عليهم لأن المقصود لما كان من هذه الأخبار هو الزجر عن مخالفة الجماعة والحث على متابعتهم لا يتصور حمل الأمة على كل من آمن بالله إلى يوم القيامة إذ لا زجر ولا حث فيها.

قوله: (وأما المعقول فكذا) وتقريره ما ذكر في الميزان أنه ثبت بالدليل العقلي القطعي أن نبينا عليه السلام خاتم الأنبياء وشريعته دائمة إلى قيام الساعة فمتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة وأجمعت الأمة على حكمها ولم يكن إجماعهم موجباً للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطأ أو اختلفوا في حكمها وخرج الحق عن أقوالهم فقد انقطعت شريعته في بعض الأشياء فلا تكون شريعته كلها دائمة فيؤدي إلى الخلف في أخبار الشارع وذلك محال يوجب القول بكون الإجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى لا يؤدي إلى المحال ولا يقال: إن الإجماع يكون في حق العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يؤدي إلى انقطاع الشريعة. لأنا نقول: إنما يعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار إصابة الحق ظاهراً وعلى الجملة لا يخرج الحق عن أقوال أهل الاجتهاد فمتى جوزتم خروج الحق عن أقوال أهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما أجمعوا

عصابة من أمتي الدجّال» . وإنما المراد بالأُمة من لا يتمسك بالهوى والبدعة ولو جاز الخطأ على جماعتهم وقد انقطع الوحي بطل وعد الثبات على الحق فوجب القول بأن إجماعهم صواب بيقين كرامة من اللّه تعالى صيانة لهذا الدين وهذا حكم متعلق بإجماعهم صيانة للدين وذلك جائز مثل القاضي يقضي في المجتهد برأيه فيصير لازماً لا يرد عليه نقض وذلك فوق دليل الاجتهاد صيانة

عليه لم يجب العمل بما هو باطل وتبين أن ما أتوا به لم يكن شريعة النبي عليه السلام بل يكون عملاً بخلاف شريعته فتنقطع شريعته في حق ذلك الحكم أبداً. فإن قيل: لا نُسلِّم أنه يلزم منه انقطاع الشريعة لأن الحكم الذي أجمعوا عليه إن كان ثابتاً في الشرع قبل الإجماع بنص مثل وجوب الصلوات الخمس يبقى ببقاء ذلك النص ولا أثر للإجماع في إثباته وإن لم يكون ثابتاً لم يكن النص الموجب لبقاء الشريعة متناولاً له لأنه إنما يتناول الأحكام الموجودة في الشريعة وقت وروده لا ما يحدث بعده فلا يلزم من انقطاعه انقطاعها. على أنا إن سلمنا أنه دخل تحت هذا النص لا يلزم من انقطاعه انقطاع أصل الشريعة لبقاء أمهات الأحكام كما لا يلزم من عدمه قبل الإجماع عدم الشريعة قلنا: جميع الأحكام ثابتة مشروعة قبل الاجتهاد حقيقة بعضها بظواهر النصوص وبعضها بمعانيها الخفية إلا أن البعض كان خفياً يظهر بالاجتهاد لا أنه يثبت بالاجتهاد فإن القياس مظهر للحكم لا مثبت له وإذا كان كذلك كان الجميع داخلاً تحت النص الموجب بقاء الشريعة فيلزم من انقطاع البعض خلاف النص. وقولهم: لا يلزم من انتفاء البعض انتفاء أصل الشريعة فاسد لأن الشريعة اسم لجميع ما أتى به النبي ﷺ والكل ينتفي بانتفاء بعضه. ألا ترى أن الشرائع الماضية نسخت بهذه الشريعة بالاتفاق وليس ذلك إلا نسخ بعض أحكامها فكان القول بأنه يؤدي إلى انقطاع بعض أحكام الشريعة باطلاً فكان الإجماع حجة قاطعة ضرورة.

قوله: **(وإنما المراد بالأمة من لم يتمسك بالهوى والبدعة)** احتراز عما يقال لعل المراد من الطائفة المحقة منكر والإجماع لأنهم من الأمة فقال المراد من الأمة من لم يتمسك بالهوى والبدعة لأن مطلق الأمة يتناول أمة المتابعة دون أمة البدعة وأهل الأهواء الذين أنكروا الإجماع منهم من أمة الدعوة كالكفار دون أمة المتابعة **(وهذا حكم)** أي إصابة الحق بيقين حكم متعلق بإجماعهم فيجوز أن لا يثبت حالة الانفراد **(وذلك جائز)** أي يجوز أن يكون الدليل غير موجب لليقين فإذا انضم إليه معنى آخر يصير موجباً له مثل الحكم المجتهد فيه فيكون غير لازم فإذا انضم إليه قضاء القاضي يصير لازماً بحيث لا يرد عليه نقض **(وذلك)** أي قضاء القاضي إنما جعل فوق دليل الاجتهاد لأجل صيانة القضاء

للقضاء الذي هي من أسباب الدين. ولا ينكر في المحسوس والمشروع أن يحدث باجتماع الأفراد ما لا يقوم به الأفراد والله أعلم فصار الإجماع كآية من الكتاب أو حديث متواتر في وجوب العمل والعلم به فيكفر جاحده في الأصل.

الذي هو من أسباب الدين عن البطلان فلأن يثبت الإجماع حجة لأجل صيانة أصل الدين كان أولى. وهذا بخلاف الشرائع المتقدمة فإن نسخها لما كان جائزاً لم يقع الحاجة فيها إلى عصمة الأمة عن الخطأ فأما شريعتنا هذه فلا يجوز عليها النسخ بل هي شريعة مؤبدة فعصمت أمتها عن الخطأ ليبقى الشرع بإجماع الأمة محفوظاً. ثم أجاب عن كلامهم فقال ولا ينكر في المحسوس والمشروع أن يحدث باجتماع الأفراد ما لا يقوم به الأفراد فإن الأفراد لايقدرون على حمل خشبة ثقيلة وإذا اجتمعوا قدروا عليه. واللقمة الواحدة لا تكون مُشبعة وإذا اجتمعت اللقمات تصير مُشبعة. وخبر الواحد لا يكون موجباً للعلم وعند اجتماع المخبرين علي نقله يصير موجباً له. والكلمة الواحدة بل الآية الواحدة من القرآن لا تكون معجزة وإذا اجتمعت الآيات صارت معجزة. قال أبو الحسين البصري في جوابهم: المستحيل أن يقال كل واحد من الأمة يجوز أن يكون مخطئاً في القول الذي اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ونحن لا نقول كذلك وإنما نقول كل واحد منهم يجوز أن يكون قوله خطأ إذا انفرد وإذا اجتمع مع كافة الأمة لم يكن قوله خطأ وليس بممتنع أن يفارق الواحد الجماعة ونظير ما ذكرنا أن يقال كل واحد من الناس يجوز أن يكون أسود في الموضع الفلاني فإذا اجتمعوا في موضع آخر لم يكونوا سوداء بل بيضاء. وقد مرت الإشارة إلى الجواب عن بقية كلامهم في أول باب الإجماع.

قوله: **(فيكفر جاحدهُ في الأصل)** أي يُحكم بكُفر من أنكر أصل الإجماع بأن قال ليس الإجماع بحجة أما من أنكر تحقق الإجماع في حُكْم بأن قال: لم يثبت فيه إجماع أو أنكر الإجماع الذي اختلف فيه فلا. واعلم أن العلماء بعدما اتفقوا على أن إنكار حكم الإجماع الظني كالإجماع السكوتي والمنقول بلسان الآحاد غير موجب للكفر اختلفوا في إنكار حكم الإجماع القطعي كإجماع الصحابة مثلاً فبعض المتكلمين لم يجعله موجباً للكفر بناء على الإجماع عنده حجة ظنية فإنكار حكمه لا يوجب الكفر كإنكار الحكم الثابت بخبر الواحد أو القياس. وذكر هذا القائل في تصنيف له والعجب أن الفقهاء أثبتوا الإجماع بعمومات الآيات والأخبار وأجمعوا على أن المنكر لما تدل عليه هذه العمومات لا يكفر إذا كان الإنكار لتأويل ثم يقولون: الحكم الذي دل عليه الإجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكأنهم قد جعلوا الفرع أقوى من الأصل وذلك غفلة عظيمة. وبعضهم جعلوه موجباً للكفر لأن الإجماع حجة قطعية كآية من الكتاب قطعية الدلالة أو خبر متواتر

قال الشيخ الإمام: ثم هذا على مراتب فإجماع الصحابة مثل الآية والخبر المتواتر وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث وإذا صار الإجماع مجتهداً في السلف كان كالصحيح من الآحاد والنسخ في ذلك جائز بمثله حتى إذا ثبت حكم بإجماع عصر يجوز أن يجتمع أولئك على خلافه فينسخ به الأول ويجوز

قطعي الدلالة فإنكاره يوجب الكفر لا محالة. ومنهم من فصل فقال: إن كان الحكم المجمع عليه مما يشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل أعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانهما ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة والربا كفر منكره لأنه صار بإنكاره جاحداً لما هو من دين الرسول قطعاً فصار كالجاحد لصدق الرسول عليه السلام. وإن كان مما ينفرد الخاصة بمعرفته كتحريم تزوج المرأة على عمتها وخالتها وفساد الحج بالوطء قبل الوقوف بعرفة وتوريث الجدة السدس وحجب بني الأم بالجد ومنع توريث القاتل لا يكفر منكره ولكن يحكم بضلاله وخطئه لأن هذا الإجماع وإن كان قطعياً أيضاً إلا أن المنكر متأول حيث جعل المراد من الأمة والمؤمنين جميعهم على ما مر بيانه والتأويل مانع من الإكفار كتاويل أهل الأهواء النصوص القاطعة. وتبين بهذا التفصيل أن تعجب من قال بالقول الأول من الفقهاء ليس في محله فإنهم ما حكموا بكفر منكر كل إجماع ولم يجعلوا الفرع أقوى من الأصل ولم يغفلوا عنه. ثم قوله فيكفر جاحده في الأصل يحتمل أن يكون إشارة إلى القول الأخير أي يكفر جاحد الإجماع الذي ثبت باتفاق الخاصة والعامة لأنه هو الإجماع الداخل تحت أدلة الإجماع بلا شبهة. ويحتمل أن يكون إشارة إلى القول الثاني أي يكفر جاحد الإجماع المنعقد باتفاق أهل الاجتهاد من الصحابة فإنه بمنزلة الآية والخبر المتواتر لكونه متفقاً على صحته لاشتمالهم على أهل المدينة وعترة الرسول. ويضلل جاحد إجماع من بعدهم فإنه بمنزلة المشهور من الأخبار (**وإذا صار الإجماع مجتهداً**) أي مختلفاً فيه كان كالصحيح من الآحاد فيجب العمل به بشرط أن لا يكون مخالفاً للأصول. وهذا كله إذا بلغ إلينا بطريق التواتر فأما إذا بلغ بطريق الآحاد فسيأتي بيانه.

قوله: (**والنسخ في ذلك**) أي في الإجماع جائز بمثله حتى جاز نسخ الإجماع القطعي بالقطعي ولا يجوز بالظني وجاز نسخ الظني بالظني والقطعي جميعاً فلو أجمعت الصحابة على حكم ثم أجمعوا على خلافه بعد مدة يجوز ويكون الثاني ناسخاً للأول لكونه مثله ولو أجمع القرن الثاني على خلافهم لا يجوز لأنه لا يصلح ناسخاً للأول لكونه دونه ولو أجمع القرن الثاني على حكم ثم أجمعوا بانفسهم أو من بعدهم على خلافه جاز لأنه مثل الأول فيصلح ناسخاً له. وإنما جاز نسخ الإجماع بمثله لأنه يجوز أن تنتهي مدة

ذلك وإن لم يتصل به التمكن من العمل عندنا على ما مر ويستوي في ذلك أن يكون في عصرين أو عصر واحداً أعني به في جواز النسخ والله أعلم بالصواب.

حكم ثبت بالإجماع ويظهر ذلك بتوفيق الله تعالى أهل الاجتهاد على إجماعهم على خلاف الإجماع الأول كما إذا ورد نص بخلاف النص الأول ظهر به أن مدة ذلك الحكم قد انتهت. ولا يقال زمان الوحي قد انقطع بوفاة النبي عليه السلام فلا يجوز بعده نسخ شيء. لأنا نقول زمان نسخ ما ثبت بالوحي قد انقطع بوفاته لأنه متوقف على نزول الوحي وذلك غير متصور بعد فأما زمان نسخ ما ثبت بالإجماع فغير منقطع لبقاء زمان انعقاد الإجماع وحدوثه. وهذا مختار الشيخ فأما جمهور الأصوليين فقد أنكروا جواز كون الإجماع ناسخاً ومنسوخاً على ما مر بيانه في باب تقسيم الناسخ والله أعلم.

باب بيان سببه

قال الشيخ الإمام رضي اللّه عنه وهو نوعان الداعي والناقل أما الداعي فيصلح أن يكون من أخبار الآحاد والقياس وقال بعضهم لا بد من جامعٍ آخر مما لا يحتمل الغلط وهذا باطل عندنا لأن إيجاب الحكم به قطعاً لم يثبت من قبل

باب بيان سببه

أي سبب الإجماع (**وهو نوعان: الداعي**) أي السبب الذي يدعوهم إلى الإجماع ويحملهم عليه. (**والناقل**) أي السبب الناقل ويجوز أن يكون المراد منه الخبر أي الخبر الذي ينقل الإجماع إلينا ويكون الإسناد مجازياً. ويجوز أن يكون المراد منه النقل ومن الناقل المعرف أي النقل الذي يعرفنا الإجماع ولهذا سماه سبباً لأن الإجماع يثبت في حقنا بواسطته كالكتاب والسنة فيكون النقل طريقاً إليه. واعلم أن عند عامة الفقهاء والمتكلمين لا ينعقد إجماع إلا عن مأخذ ومستند لأن اختلاف الآراء والهمم يمنع عادة من الاتفاق على شيء إلا عن سبب يوجبه. ولأن القول في الدين بغير دليل خطأ إذ الدليل هو الموصل إلى الحق فإذا فقد لا يتحقق الوصول إليه فلو اتفقوا على شيء من غير دليل لكانوا مجمعين على الخطأ وذلك قادح في الإجماع. وأجاز قوم انعقاد الإجماع لا عن دليل بأن يوفقهم اللّه تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم إلى الرشد بأن يخلق فيهم علماً ضرورياً بذلك مستدلين بأن خلق اللّه تعالى فيهم العلم بطريق الضرورة ليس بممتنع بل هو من الجائزات فيجوز أن يصدر الإجماع عنه كما يجوز أن يصدر عن دليل. وبأن الإجماع حجة في نفسه فلو لم ينعقد إلا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق في كون الإجماع حجة فائدة. وبأن الإجماع لا عن دليل قد وقع كإجماعهم على بيع المراضاة أي التعاطي وأجرة الحمام. وكل ذلك فاسد لأن حال الأمة لا يكون أعلى من حال الرسول عليه السلام ومعلوم أنه لا يقول إلا عن وحي ظاهر أو خفي أو عن استنباط من النصوص عليه فالأمة أولى أن لا يقولوا إلا عن دليل. ولأن الإجماع لا يصدر إلا عن العلماء وأهل الديانة ولا يتصور منهم الاجتماع على حكم من أحكام اللّه جزافاً بل بناء على حديث سمعوه ومعنى من النصوص رأوه مؤثراً في الحكم فأما الحكم جزافاً أو بالهوى والطبيعة فهو عمل

دليله بل من قبل عينه كرامة للأمة وإدامة للحجة وصيانة وتقريراً لهم على المحجة ولو جمعهم دليل موجب يوجب علم اليقين لصار الإجماع لغواً فثبت أن ما قاله هذا القائل حَشْو من الكلام. وأما السبب الناقل إلينا فعلى مثال نقل

أهل البدعة والإلحاد. وقولهم: لو انعقد عن دليل لم يبق في الإجماع فائدة باطل لأنه يقتضي أن لا يصدر الإجماع عن دليل واحد لا نقول به إذ الخلاف في أن الدليل ليس بشرط لا أن عدم الدليل شرط. على أن فيه فوائد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الإجماع الجائزة قبله بالاتفاق. وأما ما ذكروا من بيع المراضاة وأجرة الحمام فالإجماع فيهما ما وقع إلا عن دليل إلا أنه لم ينقل إلينا استغناء بالإجماع عنه.

وإذا ثبت أنه لابد للإجماع من مستند فذلك المستند يصلح أن يكون دليلاً ظنياً كخبر الواحد والقياس عند جمهور العلماء ما صلح أن يكون دليلاً قطعياً مثل نص الكتاب والخبر المتواتر. وذهب داود الظاهري وأتباعه والشيعة ومحمد بن جرير والقاشاني من المعتزلة إلى أن مستند الإجماع لا يكون إلا دليلاً قطعياً ولا ينعقد الإجماع بخبر الواحد والقياس لأن الإجماع حجة قطعية وخبر الواحد والقياس لا يوجبان العلم قطعاً فلا يجوز أن يصدر عنهما ما يوجب العلم قطعاً إذ الفرع لا يكون أقوى من الأصل كذا ذكر الاختلاف في الميزان وأصول شمس الأئمة وعليه يدل كلام الشيخ أيضاً. ولكن المذكور في عامة الكتب أنهم وافقونا في انعقاد الإجماع عن خبر الواحد واختلفوا في انعقاده عن القياس. ووجهه أن الناس خلقوا على همم متفاوتة وآراء مختلفة فلا يتصور إجماعهم على شيء إلا لجامع جمعهم عليهم وكلام من التزموا طاعته وانقادوا لحكمه يصلح جامعاً فأما الاجتهاد بالرأي مع اختلاف الدواعي فلا يصلح جامعاً ولأن الإجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فيما اجتهد فلو انعقد الإجماع عن اجتهاد لحرمت المخالفة الجائزة بالاتفاق. ولأن الإجماع لا يكون إلا باتفاق أهل العصر ولا عصر إلا وفيه جماعة من نفاة القياس فذلك يمنع من انعقاد الإجماع مسنداً إلى القياس. حجة الجمهور أن انعقاد الإجماع عن خبر الواحد أو القياس أمر لا يستحيله العقل كانعقاده عن غيرهما والنصوص التي توجب كون الإجماع حجة لا تفصيل بينهما إذا كان مستنده دليلاً قطعياً أو ظنياً فوجب بالقول به ولا يجوز اشتراط الدليل القطعي لأنه يكون تقييداً لها من غير دليل وهو فاسد. وكيف وقد وقع الإجماع عن خبر الواحد والقياس مثل إجماعهم في وجوب الغسل مسنداً إلى حديث عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين وإجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض مسنداً إلى ما روى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ: «من ابتاع طعاماً فلا يبيعه

السنة فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع لا شبهة فيه وقد ثبت بطريق فيه شبهة فكذا هذا إذا انتقل إلينا بإجماع سلف بإجماع كل عَصر على نقله كان في معنى

حتى يستوفيه»[١] ومثل إجماعهم على إمامة أبي بكر رضي الله عنه مسنداً إلى الاجتهاد وهو الاعتبار بالإمامة في الصلاة حتى قال بعضهم: رضيَه رسول الله لديننا أفلا نرضاه لدنيانا؟ وإجماعهم في زمن عمر رضي الله عنه على حد شارب الخمر ثمانين استدلالاً بحد القذف حيث قال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه: هذا حد وأقل الحد ثمانون. وقال علي رضي الله عنه: إذا سكر هذى وإذا هذى افترى فأرى أن يقام عليه حد المفترين. ثم أجاب الشيخ عن كلامهم فقال: وهذا أي اشتراط جامع لا يحتمل الغلط باطل لأن إيجاب الحكم بالإجماع بطريق القطع وكونه حجة لم يثبت من قبل. دليله أي مستنده ليشترط قطعية بل ثبت من قبل ذاته لأجل تكريم هذه الأمة ولاستدامة حجة الله تعالى في الأحكام إلى آخر الدهر ولأجل تقرير هذه الأمة على المحجة أي جادة الطريق المستقيم على ما مر تقريره وهذه المعاني لا تفصل بين أن يكون مستنده قطعياً أو غير قطعي.

وقوله: **(ولو جَمعهم دليل يُوجب علم اليقين لصار الإجماع لغواً)** يوهم بظاهره أن الإجماع عند الشيخ لا ينعقد عن دليل قطعي كما ذهب إليه البعض على ما نص عليه في الميزان لأن الجامع لو كان قطعياً لم يبق في انعقاد الإجماع فائدة لأن الحكم والقطع بصحته يثبتان بذلك الدليل فلم يبق للإجماع تأثير في إثبات شيء فيكون لغواً. بخلاف ما إذا كان الجامع دليلاً ظنياً لأن أصل الحكم إن ثبت به لم يثبت القطع بصحته إلا بالإجماع فكان فيه فائدة وصار بمنزلة دليل ظني تأيد بآية من الكتاب أو بالعرض على الرسول عليه السلام والتقرير منه على موجبه. ولأن الإجماع إنما جعل حجة للحاجة فإنه متى وقعت حادثة لا يكون فيها دليل قاطع اضطروا إلى العمل بدليل محتمل للخطأ وحينئذ يجوز خروج الحق عن جميعهم وقد بيّنا فساده والحاجة إنما يثبت فيما إذا كان دليله ظنياً دون ما كان دليله قطعياً فلا ينعقد فيما لا حاجة فيه لأن الشرع لايرد بما لا فائدة فيه. ولكن مذهب الشيخ كمذهب العامة في صحة انعقاد الإجماع عن أي دليل كان ظني أو قطعي لأنه لما انعقد عن مستند ظني فعن مستند قطعي أولى أن ينعقد لأنه أُدعى إلى الاتفاق الذي هو ركنه وبعدما انعقد به كان مؤكداً لموجبه بمنزلة ما لو وجد في حكم نصان قطعيان من الكتاب أو نص من الكتاب وخبر متواتر. فكان معنى قوله: ولو جمعهم دليل

---

(١) أخرجه البخاري في البيوع، ومسلم حديث رقم ١٥٢٥ . وأبو داود حديث رقم ٣٤٩٢ . وابن ماجه حديث رقم ٢٢٢٦ .

نقل الحديث المتواتر وإذا انتقل إلينا بالأفراد مثل قول عبيدة السلماني ما اجتمع أصحاب النبي عليه السلام علي شيء كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر وعلى أسفار الصبح وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت. وسئل عبد الله بن مسعود عن تكبيرة الجنازة فقال: كل ذلك قد كان إلا أني رأيت

موجب علم اليقين أو شرط أن يكون الجامع دليلاً قطعياً بحيث لا يجوز غيره كان الإجماع لغواً لعدم إفادته أمراً مقصوداً في صورة إذ التأكيد ليس بمقصود أصلي بخلاف ما إذا لم يشترط ذلك لأنه يفيد القطع إن صدر عن ظني والتأكيد إن صدر عن قطعي. قال شمس الأئمة رحمه الله: فمن يقول بأنه لايكون صادراً إلا عن دليل موجب للعمل فإنه يجعل الإجماع لغواً وإنما يثبت العلم بذلك الدليل فهو ومن ينكر كون الإجماع حجة أصلاً سواء. وقولهم: الإجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد مسلم إذا لم يوافقه مجتهدو عصره أما إذا وافقوه فلا. وقولهم: وجود نفاة القياس مانع من انعقاد الإجماع فاسد لأن الخلاف في القياس لم يكن في العصر الأول بل هو حادث فإذن لا يمنع عن انعقاد الإجماع عن القياس مطلقاً بل بعد وقوع الخلاف فيه وهو مسلَّم قال شمس الأئمة: كان في الصدر الأول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة وإنما أظهر الخلاف بعض أهل الكلام ممن لا بصر له في الفقه وبعض المتأخرين ممن لا علم له بحقيقة الأحكام وأولئك لا يقتدى بخلافهم ولا يؤنس بوفاقهم. ومما يتعلق بهذه المسألة أن الإجماع إذا انعقد بدليل يكون منعقداً على الدليل الموجب للحكم عند بعض الأشعرية وعند أكثر الفقهاء والمتكلمين يكون منعقداً على الحكم المستخرج من الدليل لأن الحكم هو المطلوب ولأجله انعقد الإجماع فيكون منعقداً عليه. ويبتنى عليه أن الإجماع المنعقد على موجب خبر من الأخبار يدل على صحة الخبر عند الفريق الأول إذا علم أنهم أجمعوا لأجله. وعند الجمهور لا يكون دليلاً على صحته وإنما يدل على صحة الحكم فقط لأن لصحة الخبر طريقاً مخصوصاً في الشرع وهو النقل فيطلب صحته وعدم صحته من ذلك الطريق.

قوله: (وإذا انتقل) أي الإجماع إلينا بالأفراد أي بنقل الآحاد وجواب إذا قوله كان هذا أي انتقاله بالأفراد كنقل السنة بالآحاد ووقع في بعض النسخ فكان بالغاً وليس بصحيح. واختلف في الإجماع المنقول بلسان الآحاد بعدما اتفقوا أنه لا يوجب العلم أنه هل يوجب العمل أم لا فذهب أكثر العلماء إلى أنه يوجب العمل لأن الإجماع حجة قطعية كقول الرسول ﷺ ثم إذا نقلت السنة إلينا بطريق الآحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا الإجماع المنقول بالآحاد. وذكر الضمائر الراجعة إلى السنة في قوله وهو يقين

أصحاب محمد ﷺ يُكبرون أربعاً. وكما روي في توكيد المهر بالخلوة. وكان هذا كنقل السنة بالآحاد وهو يقين بأصله لكنه لما انتقل إلينا بالآحاد أوجب العمل دون علم اليقين وكان مقدَّماً على القياس، فهذا مثله. ومن الفقهاء من

إلى آخره على تأويل الحديث أو قول الرسول عليه السلام. (فهذا) أي الإجماع أو انتقال الإجماع. (ومثله) أي مثل الحديث أو مثل انتقال الحديث. وقال بعض أصحاب الشافعي منهم الغزالي: إنه لا يوجب العمل وهكذا نقل عن بعض أصحابنا أيضاً لأن الإجماع قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع؟

والجواب: أنا نثبت بنقل الواحد إجماعاً قاطعاً موجباً للعلم ليمتنع ثبوته به بل يثبت به إجماعاً ظنياً موجباً للعمل وثبوت مثله بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد. ولكنهم يقولون: وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي إجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد هاهنا إجماع ولا نص يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في إثبات أصول الشريعة لأنه نصيب شرع بالرأي. ولا مدفع لهذا إلا بأن يجعل وجوب العمل به ثابتاً بطريق الدلالة بأن يقال نقل الواحد للدليل الظني موجب قطعاً كالخبر الذي تخللت واسطة بين ناقلة والرسول فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الإجماع الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة أولى بأن يوجب العمل قطعاً لأن احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به أكثر من احتماله في مخالفة المظنون به وإذا ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة يثبت فيما إذا تخلل في نقله واسطة أو وسائط لعدم القائل بالفصل.

قوله: (مثل قول عُبيدة السلماني) بفتح العين وكسر الباء وفتح السين وسكون اللام وهو أبو مسلم وهو أبو مسلم عبيدة بن قيس بن سلم أو عمر ومنسوب إلى سلمان حي من مراد وأصحاب الحديث يفتحون اللام وهو من أصحاب علي وابن مسعود رضي الله عنهم أسلم قبل وفاة النبي ﷺ بسنتين ولم يره وسمع عمر وابن الزبير رضي الله عنهم ونزل الكوفة فروى عنه الشعبي والنخعي وابن سيرين وغيرهم ومات سنة اثنتين أو ثلاث وسبعين من الهجرة. وسُئل ابن مسعود عن تكبير الجنازة يعني سئل عنه أن تكبيرات الجنازة أربع أو خمس أو سبع أو تسع كما جائت به الآثار فقال: كل ذلك قد كان إلى آخره ثم رجع إلى أصل الكلام وهو أن الإجماع حجة فقال: من أنكر الإجماع أي أنكر كونه حجة فقد أبطل دينه لأن مدار أصول الدين على الإجماع إذ المعرفة بالقرآن وأعداد الصلوات والركعات وأوقات العبادات ومقادير الزكوات وغيرها حصلت لنا بإجماع المسلمين على نقلها فكان إنكار الإجماع مؤدياً إلى إبطالها إلا أن لهم أن يقولوا لم يثبت

أبى النقل بالآحاد في هذا الباب وهو قول لا وجه له ومن أنكر الإجماع فقد أبطل دينه كله لأن مدار أصول الدين كلها ومرجعها إلى إجماع المسلمين وصلى الله على نبيه محمد وآله أجمعين.

أصول الدين بالإجماع بل بالنقل المتواتر والفرق ثابت بين النقل المتواتر والإجماع فإن النقل يوصل إلينا ما كان ثابتاً والإجماع يثبت ما لم يكن ثابتاً فلا يلزم من إنكاره إبطال أصول الدين بل يلزم منه عدم ثبوتها به وذلك لا يمنع من ثبوتها بدليل آخر والله أعلم.

وإذ قد فرغنا بتوفيق الله وإنعامه، وتأييده وإكرامه، عن بيان الأصول الثلاثة وتحقيق معانيها. وتأسيس قواعدها وتمهيد مبانيها وتوضيح مسائلها المشكلة، وتنقيح دلائلها المعضلة، فلنشرع في شرح الأصل الرابع الذي هو ميزان عقول أولي النهى. وميدان الفحول ذو الحجى. به نعرف قدر الحذاقة والفطانة. ويسبر غور الفقاهة والرزانة. وفيه يحار العقول والأفهام. ويفرط الإغلاق والأوهام. كاشفين النقاب عن غرائس غر الله وحقائقه. رافعين الحجاب عن أسرار لطائفة ودقائقه، حامدين لله تعالى على إفضاله، ومصلين على سيدنا محمد وآله.

باب القياس

قال الشيخ الإمام رضي اللّه عنه الكلام في هذا الباب ينقسم إلى أقسام. أولها الكلام في تفسير القياس والثاني: في شرطه. والثالث: في ركنه. والرابع: في حكمه. والخامس: في دفعه. ولا بد من معرفة هذه الجملة لأن الكلام لا يصح إلا بمعناه ولا يوجد إلا عند شرطه ولا يقوم إلا بركنه ولم يشرع إلا لحكمه ثم لا يبقى إلا الدفع.

باب القياس

قوله: (**لأن الكلام**) لا يصح إلا بمعناه إثبات الشيء لا يمكن إلا بعد معرفة معناه فإذا لم يكن للفظ معنى لا يكون مفيداً وإذا لم يكن مفيداً كان مهملاً وصار كالحان الطيور (**ولا يوجد**) أي على وجه يعتبر إلا عند شرطه لأن شرط الشيء ما يتوقف وجوده عليه فلا يتصور وجود المشروط إلا بعد وجود الشرط ألا ترى أن الصلاة لا تصح إلا بعد تحصيل الطهارة والنكاح لا يصح إلا بعد إحضار الشهود فلهذا قدم ذكر الشرط على الركن. ولا يقوم إلا بركنه لأن ركن الشيء نفس ذلك الشيء أو بعض ما هو داخل في ماهيته فلم يكن بد من معرفته. ولم يشرع إلا لحكمه إذ الشيء إنما يخرج من حد السفه والعبث إلى حد الحكمة بكونه مفيداً وذلك إنما يكون بحكمة ثم لا يبقى إلا الدفع أي لم يبق بعد تحقق هذه الأربعة إلا الدفع فكانت معرفته مؤخرة عن معرفة الجميع.

باب تفسير القياس

للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته ومَعنًى هو المراد بدلالة صيغته. ومثاله الضرب هو اسم لفعل يُعرف بظاهره ولمعنى يعقل بدلالته على ما قلنا أما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير يقال: قِس النعل بالنعل أي أخذه به وقدِّره به وذلك أن يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله ونظيره وقد يسمى ما يجري بين اثنين من المناظرة قياساً وهو مأخوذ من قايسته قياساً وقد يسمى هذا القياس «نظراً»

قوله: (**للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته**) أي له معنى لغوي يدل ظاهر صيغته عليه بالوضع. ومعنى هو المراد بدلالة صيغته أي معنى يدل صيغته عليه باعتبار معناها لا بظاهرها (**ومثاله**) أي مثال القياس على التفصيل الذي قلنا بالضرب فإن له تفسيراً هو المراد بظاهره وهو إيقاع الخشبة على جسم حي. ومعنى يعقل بدلالته وهو الإيلام فيتناول العض والخنق ومد الشعر في قول الرجل: والله لا أضرب فلاناً بمعناه لا بظاهره وصورته كما يتناول التأفيف الضرب والشتم بمعناه وهو الإيذاء لا بصورته ومثال آخر قوله تعالى: ﴿وذَرُواْ البَيعَ﴾ [الجمعة:٩] فإن ترك البيع يفهم من ظاهره وترك ما يشغله عن السعي يفهم من معناه حتى يحرم عليه الاشتغال بالشراء وسائر الأعمال التي تمنعه عن السعي.

قوله: (**أما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير**) يقال قست الأرض بالقصبة إذا قدرتها بها ويقال قاس الطبيب الجرح إذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره. ثم التقدير لما استدعى أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة استعمل بمعنى المساواة أيضاً فقيل قِس النعل بالنعل أي أحدهما أي سواها بصاحبتها. ومنه يقال يقاس فلان بفلان ولا يقاس بفلان أي يساويه ولا يساويه. ومنه قول الشاعر:

خَف بإلحاق كريم على عِرض يدنسه مقال كل سفيه لا يُقاس لكا

وإليه أشار الشيخ بقوله (**وذلك**) أي التقدير أن يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله ونظيره. وكان غرضه من هذا الكلام أن التقدير في المعاني والأحكام بإلحاق الشيء بغيره ليجعل الشيء الملحق نظير الملحق به في الحكم الذي وقعت الحاجة إلى إثباته. واسم النعل مؤنث سماعي إلا أن الشيخ ذكر ضميرها نظراً إلى ظاهر اللفظ. وصلة القياس في

مجازاً لأنه من طريق النظر يدرك وقد يسمى «اجتهاداً» لأن ذلك طريقه فسمّي به مجازاً. وأما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو أنه مدرك في أحكام الشرع ومفصل من مفاصله وهذه جملة لا تعقل إلا بالبسط والبيان وبيان ذلك أن اللّه

اللغة هي الباء إلا أن في الشرع جعلت كلمة على فقيل قاس عليه بتضمين معنى البناء ليدل على أن القياس الشرعي للبناء لا للإثبات ابتداء.

قوله: (**وقد يسمى ما يجري بين انين من المناظرة قياساً**) لأن كل واحد يقيس على أصله ويسعى في أن يجعل جوابه في الحادثة مثلاً لما اتفقا على كونه أصلاً بينهما كالحنفي في مناظرة الشافعي يسعى في إلحاق الفصد والحجامة بالسبيلين وصاحبه يسعى في إلحاقهما بالقيء القليل (**وهو**) أي هذا القياس الذي أطلق على المناظرة مصدر قايسته قياساً لا مصدر قاس يقيس. وقد يسمى هذا القياس أي القياس الشرعي الذي يجري في المناظرة نظراً بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب فإنه يصاب بنظر القلب عن إنصاف فيكون قوله هذا احترازاً عن القياس اللغوي أو العقلي (**وقد يسمى**) أي القياس: اجتهاداً مجازاً بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب أيضاً لأن باجتهاد القلب أي ببذله مجهوده يحصل هذا المقصود. وذكر في «القواطع» أنه اختلف في الاجتهاد فقال علي بن أبي هريرة الاجتهاد والقياس واحد ونسبه إلى الشافعي رحمه اللّه وقال: أشار إليه في كتاب الرسالة. وأما الذي عليه جمهور الفقهاء فهو أن الاجتهاد أعم من القياس لأن القياس يفتقر إلى الاجتهاد وهو من مقدماته وليس الاجتهاد بمفتقر إلى القياس. وحدُّه: هو بذل المجهود في طلب الحق بقياس غيره. وقيل: هو طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه. والقياس هو الجمع بين الأصل والفرع قال: ولهذا دخل في باب الاجتهاد حمل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وأمثال ذلك وليس شيء من هذا بقياس.

قوله: (**وأما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو أنه مدرك في أحكام الشرع**) وذلك لأن معناه اللغوي لما كان جعل الشيء مثلاً لآخر ومساوياً له لزم أن يعرف به حكم الشرع لأن ما لا نص فيه إذا صار مساوياً للمنصوص عليه في المعنى الذي ترتب الحم عليه يثبت ذلك الحكم فيه لا محالة فكان مدركاً من مدارك أحكام الشرع اي موضع درك. والدرك هو العلم أو في تسميته مُدركاً إشارة إلى انه دليل يوقف به على الحكم لا انه مثبت له كالدخان يوقف به على وجود النار لا ان يثبت وجودها به (**ومَفصل من مفاصِله**) أي موضع فصل فإنه يفصل به الخصومة بين المتنازعين أي يقطع كما يفصل بغيرها بين الحجج أو يفصل به بين الحلال والحرام والجواز والفساد كما يفصل بسائر أدلة الشرع.

تعالى كلفنا العمل بالقياس بطريق وضعه على مثال العمل بالبينات فجعل الأصول شهوداً فهي شهود الله ومعنى النصوص هو شهادتها وهو العلة الجامعة بين الفرع والأصل ولا بد من صلاحية الأصول وهو كونها صالحة للتعليل

ولم يذكر الشيخ رحمه الله تحديد القياس واختلفت عبارات الأصوليين في ذلك فقيل: «هو رَدُّ الحكم المسكوت عنه إلى المنطوق به» وهو فاسد لكونه غير مانع لدخول دلالة النص فيه وهي ليست بقياس. وغير جامع لخروج القياس العقلي عنه. وقيل: «هو تَعدية حكم الأصل بعِلّته إلى فرع هو نظيره» وهو فاسد أيضاً لعدم اشتماله على قياس المعدوم على المعدوم فإن الأصل والفرع أمران وجوديان إذ الأصل اسم لما يبتني عليه غيره والفرع اسم يبتني على غيره والمعدوم ليس بشيء. ولأن حكم الأصل وعِلّته من أوصافه والانتقال على الأوصاف لا يجوز بل الثابت مثل حكم الأصل بمثل علته في الفرع. والمنقول عن الشيخ أبي منصور رحمه الله أنه إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر. واختار لفظ الإبانة دون الإثبات لأن القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة احتراز عن لزوم القول بانتقال الأوصاف فإنه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب وإذا الواجب. ومختارالقاضي الباقلاني والغزالي وعامة أصحاب الشافعي أنه «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما». قال الغزالي: وإنما قيل حَمل معلوم على معلوم ليشمل القياس بين المَعدومَيْن. ولو قيل: حمل شيء على شيء لتناول الموجود دون المعدوم إذ المعدوم ليس بشيء. وكذا لو قيل: حمل فرع على الأصل لأن هذا اللفظ لا ينبئ عن المعدوم وإن كان لا يبعد إطلاقه عليه بتأويل ما والحكم قد يكون إثباتاً ونفياً وكذا الجامع قد يكون حكماً وصفة وكل واحد منهما قد يكون نفياً وإثباتاً والاعتراضات الواردة على هذا الحد مع أجوبتها مذكورة في كتبهم قلت: فلتُطلب فيها.

قوله: (وهذه جملة) أي ما ذكرنا أنه مدرك في أحكام الشرع ومفصل أمر مبهم لا يعقل إلا بالبسط. وعبارة شمس الأئمة: وإنما يتبين هذا أي كونه مدركاً ببسط الكلام **(وبيان ذلك)** أي بيان كونه مدركاً ومفصلاً أن الله تعالى كلفنا العمل بالقياس كما نطقت به النصوص **(بطريق وضعه)** يعني للقياس على مثال العمل بالبينات في خصومات العباد. وتعلق على بقوله كلفنا العمل أوبقوله وضعه. فجعل الأصول وهي النصوص شهوداً فإنها شهود الله تعالى على حقوقه وأحكامه بمنزلة الشهود في حقوق العباد. ومعنى النصوص

كصلاحية الشهود بالحرية والعقل والبلوغ ولا بد من صلاح الشهادة كصلاح شهادة الشاهد بلفظة الشهادة خاصة وعدالته واستقامته للحكم المطلوب فكذلك هذه الشهادة ولا بد من طالب للحكم على مثال المدعي وهو القائس ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي ولا بد من مقضي عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل أصلاً أو الخصم في مجلس النظر والمحاجّة ولا بد

هو شهادتنا أي معناها الذي تعلق الحكم به لا المعنى اللغوي وفسر بقوله وهو العلة الجامعة دفعاً لتوهم المعنى اللغوي. **(ولا بد من صلاحية الأصول)** أي للشهادة **(وهو)** أي الصلاحية على تأويل الصلاح **(كونها)** أي الأصول صالحة للتعليل بأن لا يكون النص الذي هو أصل معدولاً به عن القياس أو مخصوصاً بحكمه بنص آخر كما سيأتي بيانه. **(ولا بد من صلاحية الشهادة)** أي شهادة النص بأن يكون المعنى الدال على الحكم ملائماً أي موافقاً لتعليل السلف غير خارج عن نهجهم كما لا بد من صلاحية شهادة الشاهد بأن يشهد بلفظ خاص فيقول: أشهد حتي لو قال: أعلم أو أتيقن أو أحلف لا يكون شهادة **(وعدالته)** أي عدالة لفظ الشهادة وهي كونه صدقاً **(واستقامته)** أي مطابقته للحكم المطلوب من الشهادة وهي أن يكون موافقاً لدعوى المدعي حتى لو ادعى ألف دينار وشهد بألف درهم لا يصح وإن كان صدقاً لعدم المطابقة **(فكذلك هذه الشهادة)** أي فمثل شهادة الشاهد هذه الشهادة التي نحن بصددها فكما لا بد من الصلاحية والعدالة والاستقامة هناك لا بد منها هاهنا أيضاً فصلاحية هذه الشهادة بالملائمة ما قلنا وعدالتها بالتأثير واستقامتها بمطابقتها الحكم المطلوب وخلوها عن فساد الوضع ونحوه. ولا بد من مقتضى عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل أصلاً لأن المصود من القياس هو العمل بالبدن دون العلم لأنه لا يوجب العلم فكان البدن أصلاً في إيجاب العمل عليه إلا ان صحة العمل لما كانت مبينة على الاعتقاد وجب على القلب العقد ضرورة. وهذا إذا حاج نفسه فإن حاج غيره فالمقتضى عليه ذلك الغير فإنه يلزم الانقياد والتسليم له. ولا بُد من حَكم هو بمعنى القاضي وهو القلب يحكم بعد فهمه تاثير وصف في حكم بثبوت ذلك الحكم بناء عليه كالقاضي في الخصومات يقضي بعد فهم الشهادة بثبوت المشهود به بناء على الشهادة

فإن قيل: قد صار القلب محكوماً عليه فيما إذا حاج نفسه فكيف يصلح حاكماً بعد وبينهما تباين؟ قلنا: قد ذكرنا أن المحكوم عليه هو البدن حقيقة وقصداً والقلب صار مقتضياً عليه بطريق الضمن والضرورة وذلك غير مانع من كونه حاكماً كالقاضي إذا قضى بثبوت الملك للمدعي بعد ظهور الحجة صار المدعى عليه مقضياً عليه قصداً وصار هو

من حكم هو بمعنى القاضي وهو القلب وإذا ثبت ذلك بقي للمشهود عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات هذا مذهب عامة أصحاب النبي عليه السلام وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضي الله عنهم أجمعين فإنهم اتفقوا على أن القياس بالرأي على الأصول الشرعية لتعدية أحكامها إلى ما لا نص فيه مدرك من مدارك أحكام الشرع لا حجة لإثباتها ابتداء وقال أصحاب الظواهر من أهل الحديث وغيرهم أن القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو

بنفسه مقضياً عليه ضمناً حتى لا يتمكن من دعواه لنفسه بعدما حكم به للمدعي وكما لو قضى بثبوت الرمضانية تصير العامة مقضياً عليهم قصداً ونفسه مقتضياً عليها ضمناً حتى وجب عليه الصوم أيضاً لأنه مثل العامة في وجوب التكليف **(وإذا ثبت ذلك)** أي القياس بشرائطه بقي للمشهود عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات لأن تمام الإلزام يتبين بالعجز عن الدفع. وذكر الإمام العلامة مولانا شمس الدين الكُردري رحمه الله مثالاً لهذه الجملة فقال: الخارج من غير السبيلين ناقض للطهارة. والشاهد قوله تعالى: ﴿أو جَاءَ أحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الغائطِ﴾ [النساء:٤٣]، وصلاحيته للشهادة كونه غير مخصوص بنص آخر. وشهادته دلالة وصفي النجاسة والخروج على الانتقاض. وعدالة الوصفين ظهور أثرهما في غير موضع النص بالاتفاق كوجوب غسل موضع النجاسة إذا تعدت عن المخرج وانتقاض الطهارة بالخارج من السرة. والطالب هو القائس. والمطلوب انتقاض الطهارة. والحكم القلب. والمحكوم عليه البدن. أو أصحاب الشافعي فلم يبق بهد هذه الجملة إلا أن يعارضه نفسه أو الخصم بأن هذا وإن دل على الانتقاض إلا أن دليلاً آخر يمنع عنه وهو أن النبي عليه السلام قاء فلم يتوضأ أو احتجم فلم يتوضّأ وأمثاله.

قوله: (هذا) أي ما ذكرنا أن القياس مدرك في أحكام الشرع. مذهب عامة أصحاب النبي عليه السلام أي جميعهم، لتعدية أحكامها إلى ما لا نص فيه أي لإثبات مثل حكم النص فيما لا نص فيه والمراد من التعدية الإظهار

واعلم أن القياس نوعان: عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل في أصول الدِّيانات. وقيل في حدِّه: هو رد غائب إلى شاهد ليستدل به عليه. وهو حجة وطريق لمعرفة العقليات عند أهل القبلة سوى طائفة من [أهل] الحديث والإمامية من الروافض والحنابلة المشبهة والخوراج إلا النجدات منهم. وهؤلاء أنكروا القياس الشرعي أيضاً سوى الحنابلة فإنهم جعلوه حجة في الفروع لحاجة الناس إليه باعتبار حدوث الحوادث التي لا يوجد حكمها في الكتاب بخلاف العقليات فإنه لا حاجة إليه فيها لوجود تنافي الكتاب.

قول داود الأصبهاني وغيره. واختلف هؤلاء فقال بعضهم لا دليل من قِبل العقل أصلاً والقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل لدليل العقل إلا في الأمور العقلية

وأما الشرعي فهو القياس المستعمل في أحكام الحوادث على ما ذكرنا تفسيره. والخلاف فيه في موضعين في جواز التعدية عقلاً وفي وقوعه شرعاً. فعند جميع أصحابه والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين هو جائز عقلاً وواقع سمعاً. وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى النجدات منهم وإبراهيم النظام وجماعة من معتزلة بغداد: ورود التعبد به مُمتنع عقلاً وهم المراد من قوله وغيرهم وغيره. وقال داود بن علي الأصبهاني وابنه محمد وجميع أصحاب الظواهر والقاشاني والنهرواني[1]: إنه ليس بممتنع عقلاً فإن الشارع لو قال مثلاً بتعبدكم بالقياس فمهما غلب على ظنونكم أن الحكم تعلق بعلة في صورة وأنها متحققة في صورة أخرى فقيسوها عليها لا يلزم منها استحالة ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلاً. واتفق القائلون بورود التعبد به سمعاً على أن الدليل السمعي الوارد بتعبد به قطعي سوى أبي الحسين البصري فإنه قال: هو ظني ولهذا عدل عن الأدلة السمعية إلى دليل العقل وقال العقل يوجب التعبد بالأقيسة الشرعية لأن النصوص لا تفي بجميع الأحكام لتناهيها وعدم تناهي الأحكام فقَضى العقل بوجوب التعبد بالقياس تحرزاً عن خلو الوقائع عن الأحكام الشرعية. وإلى وجوب التعبد بالعقل ذهب القفال من أصحاب الشافعي أيضاً كذا ذكر في عامة نسخ أصول الفقه. ثم قوله: في الكتاب فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل أصلاً إشارة إلى قول من أنكر القياس العقلي في أصول الدين وأنكر جواز التعبد بالقياس الشرعي في فروعه عقلاً وهم الإمامية والخوارج.

وقوله: **(القياس قسم منه)** أي من دليل العقل. والقول الثاني إشارة إلى قول من أثبت القياس العقلي ونفى القياس الشرعي عقلاً وهم بقية الشيعة والنظام ومتابعوه والقول الثابت يجوز أن يكون إشارة إلى قول من أنكر وقوعه سمعاً كداود ومتابعيه فإن القياس لما كان دليلاً ضرورياً عند هذا البعض لم يكن ممتنعاً لكنه لما لم يرد نص يدل على اعتباره مع وجود الاستصحاب وترجحه عليه لم يكن معمولاً به بل يكون ساقطاً بالاستصحاب. ويجوز أن يكون إشارة إلى قول طائفة من القائلين بامتناع التعبد بالقياس عقلاً فإنهم بعد اتفاقهم على امتناعه عقلاً اختلفوا في مأخذ الامتناع العقلي على ما عرف فعند فريق منهم

---

(١) المعافى بن زكريا بن يحيى النهرواني الجرري المعروف بابن طمرار، المتوفى سنة ٣٩٠ هـ. انظر وفيات الأعيان ٥ / ٢٢١ .

دون الشرعية وقال بعضهم هو دليل ضروري ولا ضرورة بنا إليه لإمكان العمل باستصحاب الحال واحتج من أبطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿ونَزَّلنا عَلَيكَ الكِتَابَ تبيَاناً شَيءٍ﴾ [النحل:٨٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلا رَطبٍ ولا يابسٍ إلاَّ فِي كِتابٍ مُّبينٍ﴾ [الأنعام:٥٩]، ومن جعل القياس حجة لم يجعل الكتاب كافياً. وأما السنة فقول النبي عليه السلام: «لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى كثرت فيهم أولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا» وأما المعقول فلمعنى في الدليل ولمعنى في

الامتناع بناء على أن العمل بالدليل الأضعف الضروري على مخالفة الدليل الأقوى الأصلي مما يرده العقل وقد أمكن العمل بالدليل الأقوى في محل القياس وهو الأصل الذي كان ثابتاً بيقين لا يجوز العمل بالقياس الذي هو ظني على خلافه كما لو وجد هناك نص بخلافه.

قوله: (واحتج من أبطل القياس) إلى آخره تمسك نفاة القياس بآيات من الكتاب. مثل قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطنَا فِي الكِتابِ مِن شَيءٍ﴾ [الأنعام:٣٨]، أي ما تركنا من شيء إلا وقد بيَّنا لكم مما بكم إليه حاجة وقوله تعالى: **﴿وَلا رَطبٍ ولا يَابِسٍ إلاَّ فِي كِتابٍ مُّبينٍ﴾**، ذكر الرطب واليابس للتعميم كما يقال ما ترك فلان من رطب ولا يابس إلا جمعه. وقوله عز ذكره؛ **﴿ونَزَّلنا عَلَيكَ الكِتابَ تبياناً لِّكُلِّ شَيءٍ﴾**، من أمور الشرع إذ ليس فيه بيان كل الأشياء ففي هذه الآيات أن بيان الأحكام كلها في الكتاب إما في نصه أو إشارته أو دلالته أو اقتضائه فإن لم يوجد في شيء هاهنا فالإبقاء على الأصل الثابت من وجود أو عدم فإن ذلك في الكتاب قال الله تعالى: ﴿قُل لا أجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطعَمَهَ﴾ [الأنعام:١٤٥] الآية، فقد أمره بالاحتجاج بعدم نزول التحريم في كتاب الله تعالى لبقاء الإباحة الأصلية فيصير على هذا بيان كل الأحكام من رطب ويابس موجوداً في الكتاب كما قيل.

جميع العلم في القرآن لكن   تقاصر عنه أفهام الرجال

فيكون القياس مستغنًى عنه فمن جعله حجة لم يجعل الكتاب كافياً في الإبانة والتبيان وتعقلوا بالأخبار أيضاً مثل حديث واثلة بن الأسقع أن النبي ﷺ قال: «لم يزل أمر بني إسرائيل مسقيماً حتى حدث فيهم أولاد السبايا فأفتوا برأيهم فضلوا وأضلوا»[1] وفي

---

(١) أخرجه ابن ماجه في المقدمة حديث رقم ٥٦ .

المدلول أما الدليل فشبهة في الأصل لأن النص لم ينطق بشيء من الأوصاف علة للحكم والحكم المطلوب حق اللّه تعالى فلا يصح إثباته بما هو شبهة في الأصل مع كمال قدرة صاحب الحق وأما الذي في المدلول فلأن المدلول طاعة

رواية أبي هريرة رضي اللّه عنه: «فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلّوا وأضلوا». والسبايا جمع سبية بمعنى مسبية وأراد بها الجواري أي اتخذوا الجواري سريات فولدن لهم أولاداً ليسوا بنجباء إذ النجابة من قبيل الأمهات فصدر منهم ،مايفضي إلى الضلال والإضلال وهو القياس ومثل حديث أبي هريرة رضي اللّه عنه أن النبي ﷺ قال: «تعمل هذه الأمة برهة بكتاب اللّه وبرهة بسنة رسول اللّه وبرهة بالرأي فإذا فعلوا ذلك ضلوا» ومثل ما روى عوف بن مالك الأشجعي رضي اللّه عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أضرها على أمتي قوم يقيسون الأمور بآرائهم فيحللون الحرام ويحرمون الحلال» ومثل ما روى عبد اللّه بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ أنه قال: «إن اللّه تعالى لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فافتوا بغير علم فضلُّوا وأضلوا»[١] والفتوى بالرأي فتوى بغير علم. وروي عن عمر رضي اللّه عنه: إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء الدين أعيتهم السنة أي لم يحفظوها فقالوا برأيهم فضلوا وأضلوا. وعن ابن مسعود رضي اللّه عنه إياكم وأرأيت وأرأيت فإنما هلك من كان قبلكم في أرأيت وأرأيت. وعنه أنه قال: إن عملتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرم اللّه وحرمتم كثيراً مما أحل اللّه. وعن ابن سيرين أنه قال: أول من قاس إبليس وما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس. وقال الشعبي: ما حدّثوك عن أصحاب محمد ﷺ فحدّثه وما أخبروا عن رأيهم فالقه في الحش. وعن مسروق أنه قال: لا أُقيس شيئاً إني أخاف أن تزل قدمي بعد ثبوتها وفي مثل هذه الأخبار والآثار كثيرة.

قوله: (**وأما المعقول فكذا**) وتمسكوا بوجوه من المعقول منها ماذكر في الكتاب وهو أن العمل بالقياس لا يجوز لمعنى في الدليل وهو القياس. ولمعنى في المدلول وهو ما ثبت به من الحكم الشرعي. أما الدليل أي المعنى الذي في الدليل. فشبهه في الأصل أي أصل القياس واحترز به عن خبر الواحد كما ستقرره (**لأن النص لم ينطق بشيء من الأوصاف علة للحكم**) يعني أن الوصف الذي تعلق به الحكم غير منصوص عليه صريحاً ولا إشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل امتاز من بين سائر الأوصاف بالراي الذي لا ينفك عن

---

(١) أخرجه مسلم في العلم حديث رقم ٢٦٧٣، رواه الترمذي في العلم حديث رقم ٢٦٥٢، وابن ماجه برقم ٥٢، والإمام أحمد في المسند ٢/١٦٢ .

اللّه تعالى ولا يطاع اللّه تعالى بالعقول والآراء. ألا ترى أن من الشرائع ما لا يدرك بالعقول مثل االمقدّرات ومنها ما يخالف المعقول ولا يلزم أمر الحروب

احتمال الغلط والخطأ ولهذا ترى الفقهاء يختلفون في علة نص واحد مثل اختلافهم في علة الربا والحكم المطلوب بالقياس من الجواز والفساد والحل والحرمة محض حق اللّه تعالى فلا يجوز إثباته بمثل هذا الدليل الذي في أصله شبهة لأن من له الحق موصوف بكمال القدرة يتعالى عن أن ينسب إليه العجز والحاجة إلى إثبات حقه بما فيه شبهة. بخلاف أخبار الآحاد فإن أصلها قول الرسول ﷺ وهو حجة موجبة للعلم قطعاً وإنما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال إلينا فيؤثر تمكن هذه الشبهة في انتفاء اليقين ولا يخرج الخبر بها من أن يكون حجة موجبة للعمل كالنص المؤول لايخرج عن كونه حجة بالشبهة المتمكنة فيه بتأويلنا. وبخلاف حقوق العباد فإنها تثبت بدليل في أصله شبهة لعجزهم عن إثباتها بدليل قطعي. أما الذي في المدلول فهو أن المدلول طاعة اللّه تعالى لأنه من أحكام الدين وقبول الدين بجميع أحكامه من باب الطاعة والانقياد للعبودية قال اللّه تعالى: ﴿أطِيعُواْ اللّهَ وأطِيعُوا الرَّسُول﴾ [النساء:٥٩]، ولا يطاع اللّه تعالى بالعقول والآراء لأنه لا يمكن أداء الطاعة إلا بكمية وكيفية ولا مدخل للرأي في معرفة كمية الطاعة وكيفيتها ولا للعقل وقوف على حسن المشروع وقبحه على وجه التفصيل وإن كان يمكنه الوقوف على ذلك إجمالاً لا كحسن شكر المنعم وقبح الكفر به بل طريق الطاعة هو الابتلاء. ألا ترى أن من الشرائع ما لا يدرك البتة بالعقول مثل المقدرات كأعداد الركعات ومقادير الزكوات والعقوبات وأروش الجنايات (ومنه) أي من المشروع أو من المذكور وهو الشرائع **(ما يخالف المعقول)** أي القياس الظاهر والدليل الظاهر الذي عرف أصلاً في الشرع ولم يرد أنه يخالف دليل العقل على معنى أن العقل يقتضي خلافغ ذلك لأن الشرع والعقل من حجج اللّه سبحانه فلا يجوز أن يتناقضا بوجه. وذلك مثل بقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسياً وبقاء الصلاة مع السلام في القعدة ساهياً وبقاء الطاهرة مع سلس البول وأشباهها وإذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالرأي فيكون العمل فيه بالرأي عملاً بالجهالة لا بالعلم فلا يمكن إهمال الرأي فيه. وبمثل هذه الشبهة تعلّق النظّام فقال: مدار الشرع على الفرق بين المتماثلات في الأحكام كإيجاب الغسل بالمني دون البول الذي هو مثله بل أنجس منه وكإيجاب القطع على سارق القليل دون غاصب الكثير وكإيجاب الجلد بالنسبة إلى الزنا دون النسبة إلى الكفر والشرك الذي هو أغلظ منه وكإيجاب القتل بشاهدين دون إيجاب حد الزنا بهما مع أن الزنا دون القتل وكإثبات الإحصان بالحرة الشيخة الشوهاء وعدم إثباته بمائة من الجواري الحسان، وكتحريم النظر إلى شعر الشيخة

ودرك الكعبة وتقويم المتلفات أما على الأول فلأنها من حقوق العباد أما غير القبلة فلا يشكل وأما القبلة فأصله معرفة أقاليم الأرض وذلك حق العباد فبني على وسعهم وأما على الثاني فلأن هذه الأمور إنما تعقل بوجوه محسوسة ألا

الشوهاء وإباحته إلى شعر الأمة الحسناء، وكإباحة النظر إلى وجه الحرة الحسناء وتحريمه إلى شعرها مع اتفاقهما في تهييج الشهوة بل ربما يكون تهيجها عن النظر إلى الوجه أكثر منه عند النظر إلى الشعر، وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا في إيجاب القتل وكالجمع بين قتل الصيد عمداً وخطأ في إيجاب الضمان فالجمع بين القاتل والمظاهر والمفطر عمداً في إيجاب الرقبة وإذا كان كذلك استحلل ورود التعبد بالقياس من الشارع لكونه وارداً على خلاف موضوع الشرع فإن قضية العقل والقياس التسوية بين المتماثلات في أحكامها والاختلاف بين المختلفات في أحكامها.

قوله: (ولا يلزم أمر الحروب) جواب عما يرد نقضاً على الوجهين فإن الرأي مع احتماله للخطأ والغلط قد يستعمل في الحروب بالاتفاق وهي أمور الدين وأركانه. وكذا يستعمل في درك الكعبة عند البعد عنها وعند اشتباه القبلة وهو من أمور الدين. وكذا قِيَمَ المتلفات تعرف بالرأي عند إيجاب ضمانها وهو من أحكام الشرع فعرفنا أن حق اللّه تعالى قد يثبت بمافيه شبهة فينتقض به الوجه الأول. وأن اللّهّ تعالى قد يطاع بالرأي فيفسد به الوجه الثاني. فقالوا: ما ذكرتم ليس بلازم علينا. أما على الوجه الأول فلأن المدعي استحالة إثبات حقوق اللّه تعالى بالرأي دون حقوق العباد فإنه يليق بحالهم العجز والاشتباه فيما يعود إلى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع ليتيسر عليهم الوصول إلى مقاصدهم وهذه الأشياء من حقوق العباد فيجوز أن تثبت بالرأي. أما غير القبلة فلا يشكل لأن يقع تقويم المتلفات راجع إليهم في العاجلة فإنه من باب الانتصاف الذي تقوم به مصالح العباد في الدنيا وكذا أمر الحروب فإنهم يدفعون به ضراً عن أنفسهم أو يجرون نفعاً إليها فيكون من أمور الدنيا ومصالح العباد **(وأما القبلة)** أي دركها فأصله بمعرفة أقاليم الأرض فإن جهة القبلة تختلف باختلاف الأماكن والأقاليم **(وذلك)** أي عرفان أقاليم الأرض من حقوق العباد لاحتياجهم إلى معرفتها في أسفارهم للتجارات وغيرها من المصالح فبني عرفانها على وسعهم لحاجتهم فلذلك صح استعمال الرأي في درك القبلة لاضطرارهم وعجزهم. بخلاف حق صاحب الشرع فإنه موصوف بكمال القدرة فلا يجوز إثباته بما في أصله شبهة. وأجيب عنه أيضاً بأن التنصيص إنما يشترط فيما لا امتناع في التنصيص عليه كأحكام القواعد الكلية دون ما يمتنع فيه التنصيص وهذه الأشياء تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات والأمكنة والاعتبارات فالتنصيص عليها كالتنصيص عليه كأحكام

ترى أن قِيم المتلفات ومهور النساء وأمور الحرب تعقل بالأسباب الحسية وكذلك القبلة وكان يقيناً بأصله على مثال الكتاب والسنة وحصل بما قلنا المحافظة على النصوص بمعانيها ولأن العمل بالأصل مواضع القياس ممكن وذلك دليل دعينا إلى العمل به قال اللّه تعالى: ﴿قُل لاَّ أجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً

القواعد الكلية دون ما يمتنع فيه التنصيص وهذه الأشياء تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات والأمكنة والاعتبارات فالتنصيص عليها كالتنصيص على ما لا نهاية له وهو محال فاعتبر فيها الرأي **(وأما الثاني)** أي على الوجه الثاني وهو أن طاعة اللّه تعالى لا تدرك بالعقول فلا يلزم ما ذكرتم أيضاً لأن هذه الأمور إنما تعقل بوجوه محسوسة فإن قيمة المتلف تعرف بالنظر إلى مثله في الصفات وكذا مهر المرأة يعرف بالنظر إلى مثلها في الأوصاف التي يمكن اعتبارها. وكذا المقصود من الحرب صيانة النفس عن التلف أو قهر الخصم وأصل ذلك محسوس مثل التوقي عن السم وعن الوقوع على السيف والسكين لعلمه بأن ذلك متلف وكذا جهة الكعبة محسوسة في حق من عاينها وبعد البعد منها قد يصير كالمحسوسة بالنظر في دلائلها فكان إعمال الرأي في هذه الأشياء في معنى العمل بما لا شبهة في أصله بمنزلة العمل بالكتاب والسنة. ولقائلٍ أن يقول: هذا الجواب لا يطابق ورود السؤال المذكور على الوجه الثاني لأن غايتة أن الرأي في هذه الأشياء مستند إلى الحس كخبر الواحد مستند إلى قول الرسول عليه السلام ولكن لايخرج به من كونه رأياً مستعملاً في طاعة اللّه تعالى وقد ذكرتم أن اللّه تعالى لا يطاع بالرأي. وإنما يطابق وُروده على الوجه الأول فإنه لما استند إلى الحس لم يبق شبهة في أصله فيجوز أن يثبت به حق اللّه تعالى ولهم أن يجيبوا وإن كان لا يخلو عن ضعف بأن أصلها لما استند إلى الحس صار ملحقاً بالكتاب والسنة فكان الثابت به بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة فلم يكن طاعة بالرأي بل بالنص تقديراً وكان الشيخ أراد بقوله: على مثال الكتاب والسنة ما قلنا والأولى أن يتمسكوا بالجواب الأول فيقولوا لا نسلم أن هذه الأشياء من قبل الطاعة بل هي من حقوق العباد كما قررنا فيجوز أن يستعمل فيها الرأي. وحصل بما قلنا أي بالمنع من القياس **(المحافظة على النصوص بمعانيها)** أي مع معانيها لأنه لا منع عن القياس احتاج عن التأمل في معاني النصوص لاستخراج الأحكام. قال القاضي الإمام في التقويم: قالوا وفي الحجر عن القياس أمران بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين فإنا متى حجرنا عن القياس لزمنا المحافظة على النصوص والتبحر في معاني اللسان وفي محافظة النصوص إظهار قالب الشريعة كما شرعت وفي التبحر في معاني اللسان إثبات حياة القالب فتموت البدع بظهور القالب فإن عند ظهوره يتبين الزيغ الذي هو بدعة عن الحق ويسقط الهوى بحياة القالب

عَلَى طَاعِمٍ يَطعَمُهُ﴾ [الأنعام:١٤٥] الآية، وليس كذلك ما ذكرنا من أمور الحرب وغيرها لأن العمل بالأصل غير ممكن. وكذلك أمر القبلة فعملنا بالاجتهاد للضرورة ولايلزم عليه الاعتبار بمن مضى من القرون في المثلات والكرامات لأن ذلك أمر يعقل بالحس والعيان وعلى ذلك يحمل ما ورد في الكتاب من الأمر بالاعتبار على أمر الحرب يحمل مشاورة النبي عليه السلام ولعامة العلماء وأئمة الهدى الكتاب والسنة والدليل المعقول وهذا أكثر من أن

لأن القالب لا يحيا إلا باستعمال الرأي في معاني النصوص ومعانيها غائرة جمة لن تنزف بالرأي وإن فنيت الأعمار فيها فلا يفضل الرأي للهوى فيتم أمر الدين بموت البدع ويستقيم العمل بسقوط الهوى وفيها الفوز والنجاة للناس. ثم ذكر الشيخ جواباً آخر لهم عن ورود السؤال المذكور على الوجه الأول فقال: ولأن العمل بالأصل الذي كان ثابتاً بيقين ممكن في مواضع القياس. (**وذلك**) أي الأصل دليل دعينا إلى العمل به شرعاً في قوله عز وجل ﴿**قُل لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً**﴾ الآية، فمع إمكان العمل به لا يجوز المصير إلى ما دونه لعدم الضرورة. وليس كذلك أي لموضع القياس ما ذكرنا من أمر الحروب وغيرها من قيم المتلفات ومهور النساء لأن العمل بالأصل فيها غير ممكن إذ لا يمكن أن يقال الضمان أو المهر لم يكن واجباً فلا يجب لأن سبب الوجوب قد ثبت قطعاً. وكذا ليس في الحرب والقتلة أصل نستصحبه ونعمل به فإذا لم نجد طريقاً آخر نعمل به جوّزنا العمل بالاجتهاد فيها للضرورة. ثم أجاب عن سؤال آخر يرد عليهم وهو أن الاعتبار عن مضي من القرون وإعمال الرأي بالتفكر في أحوالهم وما لحقهم من المثلات أي العقوبات والكرامات واجب وذلك من باب الدين فعرفنا أن الرأي معتبر في الدين وأن القياس حجة في الشرع فقالوا: لا يلزم عليه أي على ما قلنا أن القياس ليس بحجة. ذلك لأن ذلك أي لحوق المثلات والكرامات، (**أمر يعقل**) أي يعلم بالحس والمشاهدة لأنه قد عرف هلاك مثله بمثل ذنبه بالسماع أو بحس العين فكان الاحتراز عن مثله بسببه من مصالح الدنيا بمنزلة الاحتراز عن تناول ما يتلفه مما وقف على تلف مثله بتناوله. قال شمس الأئمة رحمه الله: المقصود من إعمال الرأي في أحوالهم الامتناع مما كان مهلكاً لمن قبلهم حتى لا يهلكوا ومباشرة ما كان سبباً لاستحقاق الكرامة لمن قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك وهو في الأصل من حقوق العباد بمنزلة الأكل الذي يكتسب به المرء سبب ابقاء نفسه وإيتان الإناث في محل الحرث بطريقه ليكتسب به سبب إبقاء النسل ثم طريق ذلك الاعتبار بالتأمل في معاني اللسان فإن أصله الخبر وذلك مما يعلم بحاسة السمع ثم بالتأمل فيه يدرك المقصود وليس ذلك من حكم الشريعة في شيء فقد كان الوقوف على معاني

يحصى وأوضح من أن يخفى وإنما نذكر طرفاً منه تبركاً واقتداء بالسلف. قال الله تعالى: ﴿فَاعتَبِرُواْ يَا أُوْلِي الأبصَارِ﴾ [الحشر:٢]، والاعتبار رد الشيء إلى نظيره والعِبرة البيان. قال الله تعالى: ﴿إن كُنتُم للرُّؤيَا تَعبُرُونَ﴾ [يوسف: ٤٣]، أي تبينون والقياس مثله سواء. فإن قيل إنما يصح الاعتبار بأمر ثابت بالنص دون الرأي وهو أن يذكر سبب هلاك قوم أو نجاتهم وكذلك عندي هاهنا

اللغة في الجاهلية وهو باقٍ اليوم بين الكفرة الذين لا يعلمون حكم الشريعة. **(وعلى ذلك يُحمل)** أي على ما يدرك بالحس والعيان مثل المثلات والكرامات يحمل ما ورد من الأمر بالاعتبار في قوله تعالى: ﴿**فَاعتَبِرُواْ يَا أُوْلِي الأبصَارِ**﴾، وعلى أمر الحروب بحمل مشاورة النبي ﷺ يعني يحمل ما ورد من الأمر بالمشاورة للرسول عليه السلام بقوله: ﴿وَشَاوِرهُم فِي الأمر﴾ [آل عمران:١٥٩]، ومشاورته أصحابه على أمر الحروب بدليل أن المروي أنه يشاورهم في ذلك ولم يعقل أنه شاورهم قط في حقيقة ما هم عليه ولا في ما أمرهم به من أحكام الشرع وإلى هذا المعنى أشار بقوله عليه السلام: «إذا أتيتكم بشيء من أمر دينكم فاعملوا به وإذا أتيتكم بشيء من أمر دنياكم فانتم أعلم بدنياكم»[1] قوله: **(قال الله تعالى: ﴿فَاعتَبِرُواْ يَا أُوْلِي الأبصَارِ﴾)** أمرنا بالاعتبار وهو برد الشيء إلى نظيره كذا حكي عن ثعلب ومنه يسمى الأصل الذي يرد إليه النظائر عبرة ويقال اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب أي سويته به في التقدير وهذا هو القياس فإنه حذو الشيء بنظيره فكان مأموراً به بهذا النص. وقيل: الاعتبار التبيين ومنه قوله تعالى إخباراً: ﴿**إن كُنتُم للرُّؤيا تَعبُرُونَ**﴾، تبينون والتبيين الذي يكون مضافاً إلينا هو إعمال الرأي في معنى المنصوص ليتبين به الحكم في نظيره كذا ذكر شمس الأئمة. فكان الضمير في قوله: والقياس مثله راجعاً إلى الاعتبار أو إلى كل واحد منهما أو لأي المعنيين بتأويل المذكور أي القياس مثل رد الشيء إلى نظيره فيكون داخلاً تحت الأمر او القياس مثل المعنيين لأنه رد الشيء إلي نظيرة وبيان لحكمه أيضاً بالرد إلى النظير فكان الأمر متناولاً. وذكر بعض الأصوليين أن الاعتبار: هو الانتقال والمجاوزة عن الشيء إلى غيره مشتق من العبور يقال: عبرت النهر أي جاوزته والموضع الذي يعبر عليه والمعبر السفينة أو القنطرة التي يعبر بها. والعَبْرة الدمعة التي عبرت من الجفن، وعبر الرؤيا وعبرها جاوزها إلى ما يلازمها. فثبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة في الانتقال والمجاوزة إلي الغير وذلك متحقق في القياس فإنه عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع فكان داخلاً تحت الأمر. فإن قيل لا نسلم أن حقيقة

---

(١) روى نحوه مسلم في الفضائل حديث رقم ٢٣٦٢ .

إذا ذُكرت العلة نصاً مثل قول النبي في الهرة: «إنها من الطوافات» والجواب ما نبين إن شاء الله وقال الله تعالى: ﴿إنَّ في ذلكَ لآيَاتٍ لِّقومٍ يَتفَكَّرُونَ﴾ [الرعد:٣] و[الزمر:٤٢]، ﴿يَعقِلُونَ﴾ [الروم:٢٨]، ونحو ذلك. وقال جلّ

الاعتبار هي الانتقال والمجاوزة بل حقيقة الاعتبار الاتعاظ لتبادره إلى الفهم من إطلاق اللفظ. ولصحة نفي الاعتبار عن القائس الذي لا يتفكر في أمر الآخرة ولا متَّعظ بأن يقال هو غير معتبر. ولترتبه في هذا النص على قوله: ﴿يُخرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأيدِيهِم وَأيدِي المُؤمِنين﴾ [الحشر:٢] فإنه إنما يحسن ترتبه عليه لو كان المراد الأتعاظ دون القياس لركاكة قول القائل يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر. ولئن سلمنا دلالته على القياس فنحمله على القياس في الأمور العقلية دون الشرعية. أو على ما كانت عنه منصوصاً عليها لعدم إمكان حمله على العموم فإن التسوية بين الفرع والأصل في أنه لا يستفاد حكم الفرع إلا من النص كما أن حكم الأصل كذلك نوع من الاعتبار كما أن التسوية بينهما في إثبات الحكم كذلك وهما متنافيان فاجراء اللفظ على عمومه يؤدي إلى الأمر بالمتنافيين وهو محال. ولئن سلمنا إمكان حمله على العموم فقد خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالمنصوص عليه وما لم ينصب عليه أمارة على الحكم والأقيسه المتعارضة فلم يبق حجة أو صار ظنياً ومسألة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه. قلنا: حقيقة الاعتبار هي المجاوزة والانتقال إلى الغير كما ذكرنا لا الاتعاظ فإنه يقال: اعتبر فلان فاتعظ فيجعل الاتعاظ معلوم الاعتبار ولو كان معناه الاتعاظ لما صح هذا الكلام إذ ترتب الشيء على نفسه ممتنع. ولأن معنى المجاوزة والانتقال في الاتعاظ متحقق أن المتعظ بغيره مستقل من العلم بحال ذلك الغير إلى العلم بحال نفسه. فأما تبادر الفهم إلى الاتعاظ دون غيره فممنوع بل يفهم منه غيره كما يفهم الإتعاظ فيجعل حقيقة في المعنى المشترك أن الكل وهو الانتقال نفياً للاشتراك والمجاز. فاما صحة نفيه عن القائس الذي ليس بمتعظ فبالنظر إلى إخلاله بأعظم المقاصد إذ المقصود الأصل من الاعتبار الآخرة فإذا أخل به قيل: هو غير معتبر مجازاً ما قيل لمن لا يتدبر في الآيات أعمى واصم لا بالنظر إلى كونه قائساً فإنه لا يصح. وأما ركاكة ما لو قيل: يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر فمسلمة لأنه لا مناسبة بين خصوص هذا القياس وبين تخريب البيوت ولكن المامور به في الآية مطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي أحد جزئياته وذلك ليس بركيك. ومثاله لو سئل واحد عن مسألة فاجاب بما لا يتناول تلك المسألة كان باطلاً لكن لو أجاب بما يتناولها وغيرها كان حسناً كما لو سُئلوا عمن أكل أو شرب في صوم رمضان أيجب عليه الكفارة؟ لا يحسن أن يجيب بأن من

ذكره: ﴿وَلَكُم فِي القِصاصِ حَياةٌ﴾ [البقرة:١٧٩]، وهو إفناء وإماتة في الظاهر لكنه حياة من طريق المعنى بشرعة واستيفائه أما الأول فإن من تأمل في شرع القصاص صده ذلك عن مباشرة سببه فيبقى حياً ويسلم المقصود بالقتل عنه

جامع فعليه الكفارة. ولكن يحسن أن يقول: من أفطر فعليه الكفارة وقولهم لا يمكن إجراؤه على العموم للزوم التناقض فاسد لأن إلحاق الفرع بالأصل في المنع من الحكم لا يسمى اعتباراً ولا يفهم ذلك منه بوجه ولم يقل أحد بأنه محتمل الآية ولو كان ذلك محتملها لصار معناها يخربون بيوتهم بأيديهم وايدي المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم إلا بنص وارد في حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر. ألا ترى أن السيد إذا ضرب بعض عبيده على ذنب ثم قال لآخر اعتبر به فهم منه التسوية في الحكم لا المنع منه؟ وقولهم قد خص منه كذا فلا يتمسك به في المسالة القطعية ضعيف أيضاً فإنه قد قيل إن تلك الصور لم تدخل تحت هذا النص ليثبت التخصيص فإن الأمر بالاعتبار لا يتناول ما لم يوجد فيه أمارة على الحكم لعدم إمكان الاعتبار بدونها ولا ما وجد فيه نص لأن المقصود من رد الشيء إلى نظيره إثبات حكم النظير له فإذا كان له حكم لم يكن فائدة في رده إلى النظير ولا الأقيسة المتعارضة لعدم إمكان العمل بها لتساقطها بالتعارض وإذا لم تدخل تحته لم يصح تخصيصها منه فبقي النص على عمومه موجباً لليقين كما كان. على أنا إن سلمنا أنه صار ظنياً فهو حجة عليكم لأنه يوجب العمل بالقياس بطريق الظن وأنتم أنكرتموه أصلاً. والجواب ما نبين أراد به قوله وبيان ذلك في الأصل إلى آخره.

قوله: (﴿وَلَكُم فِي القِصاصِ حَياةٌ﴾، فالقصاص إفناء وتفويت للحياة وقد جعل مكاناً وظرفاً للحياة في هذا النص وذلك من طريق المعنى بشرعه واستيفائه كما ذكر في الكتاب. أما الأول وهو كونه حياة باعتبار شرعه فلأن القاصد للقتل لما تأمل في شرع القصاص وعلم أنه لو قتل يقتص منه (وصدّه) أي منعه ذلك التأمل عن مباشرة سبب القصاص وهو القتل فسلم هو من القود وسلم صاحبه من القتل (**فيصير**) أي شرع القصاص يعني مشروعيته حياة لهما أي القاصد القتل والمقصود قتله (**بقاء عليها**) أي بقاءهما الحياة. وفي بعض النسخ عليهما أي بقاء حياتهما عليهما. ولو قيل: إبقاء لكان أحسن وإبقاء الحياة بدفع سبب الهلاك عنه يسمى إحياء قال الله تعالى: ﴿ومَن أحيَاهَا فكأنَّمَا أحيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ [المائدة:٣٢] وعلى هذا الوجه يكون الخطاب لكافة الناس وأما في استيفائه أي كونه حياة باعتبار استيفائه فلأن القاتل يصير حرباً على أولياء القتيل خوفاً على نفسه منهم فيصد قتلهم مستعيناً في ذلك بأمثاله من السفهاء إزالة للخوف عن نفسه فإذا استوفى الولي القصاص عنه اندفع شره عنه وعن عشيرته فصار أي الاستيفاء

فيبقى حياً فيصير حياة لهما أي بقاء عليهما فلا يسلم لهم حياة إلا أن يقتل القاتل فيسلم به حياة أولياء القتيل الأول والعشائر فصاروا احياء معنى وهذا لا يعقل إلا بالتامل وأما السنة فأكثر من أن تحصى. من ذلك ما رُوي عن النبي ﷺ

إحياء لهم معنى. وعلى هذا يكون الخطاب للأولياء. ولأن القاتل إذا قتل محى أثر القتل في دار الآخرة عنه فيبقى غير معذب به فيكون إحياء له بدفع سبب العذاب عنه. وعلى هذا يكون الخطاب للقتلة. وتنكير لفظ الحياة إما للتعظيم فإنهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وبالمقتول غير قاتله فتفور الفتنة ويقع التقاتل بينهم فبشرع القصاص انقطعت الفتنة وانقطع التقاتل فكانت فيه حياة. عظيمة أو لأن الحاصل به نوع من الحياة فإن بارتداع القاطع عن القتل تحصل حياة للمقصود قتله في المستقبل دون الماضي فوجب التنكير وامتنع التعريف لأن التعريف يقتضي أن الحياة كانت من الأصل بالقصاص وليس الأمر كذلك ومثله تنكير الحياة في قوله عز ذكره: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ﴾ [البقرة:٩٦] فإن الحرص لما لم يكن متعلقاً بالحياة على الإطلاق بل بها في بعض الأحوال وهي الحياة في المستقبل إذ الحرص لا يكون على حياة الماضية والراهبة حسن التنكير. ولأن الحياة الحاصلة بالإرتداع عن القتل لا يكون في حق الكل فإن كثيراً من الناس قد لا يكون لهم عدو يقصد قتلهم حتى يمنعه خوف القصاص عنه فيحصل لهم الحياة بالإرتداع بل يكون في حق البعض ولما دخل الخصوص في هذه القضية وجب تنيكر لفظ الحياة كما وجب تنكير لفظ الشفاء في قوله عزّ وجلّ: ﴿يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل:٦٩] حيث لم يكن شفاء للجميع ليصح التعريف وهذا لا يعقل إلا بالتامل أي كون القصاص حياة لا يدرك إلا بالتامل واستعمال الرّأي فعرفنا أن استعمال الرأي لاستخراج معاني النصوص أمر سائغ في الشرع والقياس ليس إلا استعمال الرّأي لاستخراج معنى النص فيكون مشروعاً. قال القاضي الإمام في التقويم والله تعالى يقول: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾، وفيه هلاك حساً وإنما الحياة في الاعتبار عن قتل فقتل لينزجر عن القتل ابتداء فلا يقتل جزاء وهذا ضرب من الرأي فإن قال الخصم: أنا لا أنكر استعمال الرأي لمثل هذا المعنى إذ لا بد من فهم معنى الكلام لغة واستعاراته وإشاراته وذلك لا يتأتى إلا به إنما الكلام في استعماله لإثبات الحكم الشرعي في محل غير منصوص عليه ولا دلالة للآية على جوازه فيه فالجواب عنه هو الجواب عن السؤال المذكور في الكتاب كما سيجيء بيانه.

قوله: (وأما السنة فأكثر من أن تحصى) واحتج مثبتو القياس أيضاً بما ثبت بالتواتر

حين بعث معاذاً إلى اليمن قال بم تقضي؟ بما في كتاب اللّه قال: فإن لم تجد في كتاب اللّه؟ قال: أقضى به رسول اللّه. قال: فإن لم تجد فيما قضى به رسول اللّه؟ قال أجتهد برأيي. قال الحمد للّه الذي وفّق رَسولَ رَسوله.

المعنوي عن النبي ﷺ وإليه أشير بقوله: فأكثر من أن تحصى ما يدل على شرعية القياس ووجوب العمل به مثل حديث معاذ[1] رضي اللّه عنه فإنه لما قال اجتهد برأيي ضَرب على صدره وقال: «الحمد للّه الذي وفق رسول رسول اللّه» فلم ينكر عليه في قوله: اجتهد برأيي بل مدحه وحمد اللّه على ذلك فدل على جواز العمل بالقياس عند عدم النص وأمر به أبا موسى رضي اللّه عنه حين وجهه إلى اليمن فقال: إقضِ بكتاب اللّه فإن لم تجد فبسنة رَسول اللّه فإن لم تجد فاجتهد رأيك. وقال لعمرو بن العاص: اقض ما بين هذين فقال: على ماذا أقضي فقال على أنك إن اجتهدت فاصبت لك عشر حسنات وإن أخطات فلك حسنة واحدة. وقوله: (وهذا نَص صحيح) إشارة إلى الجواب عما قيل لا يصح التمسك بخبر معاذ فإنه خبر مُرسل فلا يكون حجة عند أصحاب الشافعي. وخبر غريب فيما يعم به البلوى فلا يكون حجة عند أصحاب أبي حنيفة فكان الإجماع من الفريقين منعقداً على سقوط الاحتجاج فقال هذا نص صحيح ليس بمرسل ولا غريب فإن أئمة الحديث أسندوه في كتبهم وتلقوه بالقبول فيصح الاحتجاج به. قال الغزالي رحمه اللّه: هذا حَديث تلقته الأمة بالقبول ولم يظهر أحد فيه طعناً وإنكاراً وما كان كذلك لا يقدح فيه كونه مرسلاً بل لايجب البحث عن إسناده وهو كقوله عليه السلام: «لا وَصية لوارث» و «لا تنكح المرأة على عمتها» و «لا يتوارث أهل ملتين شتى» وغير ذلك مما عملت به الأمة كافة. وذكر غيره: أن مثبتي القياس أبداً كانوا يتمسكون به في إثبات القياس ونفاته كانوا يشتغلون بتأويله فكان ذلك اتفاقاً منهم على قوله. فإن قيل: إن سلمنا صحته لا نسلم كونه دالاً على أن القياس حجة إذ الاجتهاد ليس نفي القياس لا غير بل هو عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب فيحمله على طلب الحكم من النصوص الخفية. أو على التمسك بالبراءة. أو على القياس الذي عِلّته منصوص عليها أو مومى إليها. أو يحمله على أنه كان ذلك قبل إكمال الدين واستقرار الشرع لوقوع الحاجة إليه إذ ذاك فأما بعد إكمال الدين واستقراره فلا لارتفاع الحاجة بما هو أقوى منه إذ الإكمال لا يكون إلا بعد اشتمال الكتاب والسنة على جميع ما لا بد من معرفته فلا يجوز العمل بالقياس. قلنا: لا يجوز حمل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الخفية هاهنا لأن قوله: فإن لم تجد يقتضي انتفاء النص على سبيل العموم جلياً كان أو خفياً فتخصيصه بالجلي دون الخفي من غير دليل ممتنع وكذا لا يجوز حمله على البراءة الأصلية لأنها معلومة لكل أحد فلا حاجة في

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٥/ ٢٣٠، وأبو داود في الأقضية حديث رقم ٣٥٩٢.

وهذا نص صحيح وقد روينا ما هو قياس بنفسه من النبي عليه السلام

معرفتها إلى الاجتهاد. ولا على ما كانت علّته منصوصاً عليها لأن الشارع إنما سكت عند قوله: اجتهد لعلمه بأن الاجتهاد وافٍ بجميع الأحكام فلو حمل على القياس المنصوص على علته لم يكن ذلك وافياً بمعرفة عشر عشير الأحكام فكان يجب أن لا يسكت عليه ما لم يسكت عند قوله: أقضي بالكتاب والسنة. ولا يصح حمله أيضاً على أنه كان قبل الإكمال فإن الإكمال لا يقتضي عدم جواز العمل بالقياس فإنه إنما يتحقق ببيان جميع الأحكام وذلك قد يكون بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسائط ثم أتم الاستدلال بالنسبة بقوله: وقد رَوينا يعني حديث معاذ وغيره يدل على أنه عليه السلام أجاز قياس غيره وقد روينا في باب تقسيم السنة في حقه ما هو قياس بنفسه مثل الخثعمية وحديث القبلة للصائم وغيرهما فيدل قوله وفعله جميعاً على جواز القياس. وكلمة مَنْ يجوز أن تكون متعلقة بروينا وأن تكون متعلقة بقياس. وفي أمثال هذه الأخبار كثرة كقوله عليه السلام: «لعن اللّه اليهود حُرِّمت عليهم الشحوم فجمّلوها وباعوها وأكلوا أثمانها»(١) حكم بتحريم ثمنها قياساً على تحريم أكلها. وقوله عليه السلام لأم سلمة رضي اللّه عنها وقد سُئلت عن قبلة الصائم: «هلا أخبرتيه أني أقبل وأنا صائم»(٢)؟ تنبيهاً على قياس غيره عليه. وقوله عليه السلام حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر: أينقص إذا جف فقيل: نعم فقال فلا إذن. وقوله عليه السلام في مُحرم وقصت به ناقتُه: «لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً»(٣)، وقوله عليه السلام في شهداء أُحُد زمّلوهم بكُلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دماً(٤). وقوله عليه السلام: «الهرَّة ليست بنجسة فإنها من الطوافين والطوفات عليكم»(٥)، وقوله عليه السلام في حديث المستيقظ: «فإنه لا يدري أين باتَت يده»(٦) وقوله عليه السلام في الصيد: «فإن وقع في الماء فلا يؤكل لعل الماء أعان على قتله»(٧) إلى غير ذلك من الأخبار المختلف لفظها، المتحد معناها فننزل جملتها منزلة المتواتر وإن كانت آحادها آحاداً. فإن

---

(١) أخرجه مسلم في المساقاة حديث رقم ١٥٨٢، وابن ماجه برقم ٣٣٨٣.

(٢) أخرجه مسلم بنحوه برقم ١١٠٩.

(٣) أخرجه مسلم في الحج حديث رقم ١٢٠٦، وأبو داود برقم ٣٢٣٨، والترمذي برقم ٩٥١.

(٤) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٥/٤٣١.

(٥) أخرجه أبو داود في الطهارة حديث رقم ٧٥.

(٦) أخرجه مسلم في الطهارة حديث رقم ٢٧٨، وأبو داود برقم ١٠٣، والترمذي برقم ٢٤، وابن ماجه برقم ٣٩٣.

(٧) أخرجه مسلم في الصيد والذبائح حديث رقم ١٩٢٩.

وعمل أصحاب النبي عليه السلام في هذا الباب ومناظرتهم ومشاورتهم

قيل: لا تمسك لكم في هذه الأخبار فإن فيها بيان تعليل بعض الأحكام لا بيان جواز القياس ولا يلزم من التنصيص على العلة جواز إلحاق غير المنصوص به كما لو قال الرجل: أعتقت غانماً لسواده لم يعتق جميع عبيده السود وكذا لو تملك بمؤثر بأن قال اعتقت غانماً لحسن خلقه لم يلزم عتق غيره. وإن كان غيره أحسن خلقاً منه.

قلنا: بل التمسك صحيح فإن فائدة التعليل بيان وكون العلة باعثة على الحكم ومؤثرة فيه فلو لم يجز إلحاق غير المنصوص بالمنصوص عند اشتراكها في العلة لأدى إلى تخلف الأثر عن المؤثر من غير مانع وهو غير جائز ولخلا ذكره عن الفائدة بخلاف قوله أعتقت غانماً لسواده أو لحسن خلقه لأنه لا أثر لذلك التعليل في العتق فيكون ذكره كعدمه. وذلك لأن الشرع علق أحكام الأملاك حصولاً وزوالاً بالألفاظ دون الإرادات المجردة حتى لو قال: أعتقت أو طلقت غير قاصد للعتق والطلاق يثبت العتق والطلاق ولو نوى عتقاً أو طلاقاً من غير لفظ يدل عليه لا يثبت به شيء. فأما أحكام الشرع فتثبت بكل ما دل على رضا الشارع وإرادته من قرينه ودلالة وإن لم يكن لفظاً. وضحه أن أحداً لو باع مال التاجر بمحضر منه بضعف ثمنه وظهر أثر الفرح عليه لم ينفذ البيع إلا بتلفظه بالإجازة ولو جرى بين يدي رسول الله ﷺ فعل فسكت دل سكوته على رضاه ويثبت الحكم به.

قوله: (وعمل أصحاب النبي في هذا الباب) إشارة إلى متمسك آخر عول عليه أكثر الأصوليين وهو الإجماع فإنه قد ثبت بالتواتر ان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالقياس وشاع وزاغ ذلك فيما بينهم من غير رد وإنكار مثل ما اشتهر من مناظرتهم في مسألة الجد والأخوة ومسالة العَوْل والمشتركة وميراث ذوي الأرحام وغيرها بالرأي واحتجاجهم فيها بالقياس. ومثل مشاورتهم في أمر الخلافة فإن كل واحد تكلم فيه برأيه إلى ان استقر الأمر على ما قاله عمر رضي الله عنه بطريق المقايسة والرأي حيث قال ألا ترضون لأمر دنياكم بمن رضي به رسول الله لأمر دينكم فاتفقوا على رأيه. وأمر الخلافة من أهم ما يترتب عليه أحكام الشرع وقد اتفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس. وكذلك عمر رضي الله عنه جعل أمر الخلافة شورى بين ستة نفر فاتفقوا بالرأي على أن يجعلوا الأمر في التعيين إلى عبد الرحمن بعدما أخرج نفسه منها فعرض على علي رضي الله عنه على أن يعمل برأي أبي بكر وعمر فقال: أعمل بكتاب الله وسنة رسوله ثم أجتهد رأيي وعرض على عثمان رضي الله عنه هذا الشرط فرضي به فقلَّده. وإنما كان ذلك منه عملاً بالرأي لأنه علم أن الناس قد استحسنوا سيرة العمرين. وشاوروا في حد شارب الخمر فقال علي رضي الله عنه: إذا شرب سَكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى. فحده حد المفترين قاس حد

فـي هـذا البـاب أشهر من أن يخفـى على عاقل مميز فإن طعن طاعـن فيـهـم

الشارب على حد القاذف فأخذوا برأيه واتفقوا عليه. ولما وَرث أبو بكر رضي الله عنه أم الأم دون أم الأب قال له عبد الرحمن بن سهل رجل من الأنصار وقد شهد بدراً لقد ورَّثت امرأة لو كانت هي الميتة لم يرثها. وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورثها فرجع أبو بكر إلى التشريك بينهما في السدس. وروي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال في الكلالة أقول فيها برأيي. وعن عُمر رضي الله عنه أقضي في الجد برأيي. ولما سمع في الجنين الحديث قال: كدنا أن نقضي فيه برأينا. وقضى عثمان بتوريث المبتوتة بالرأي. وعن علي رضي الله عنه اجتمع رأيي ورأي عمر على حرمة بيع أمهات الأولاد وقد رأيت الآن أن أرقّهن. وقال ابن مسعود رضي الله عنه في قصة بروع: أقول فيها برأيي وكتب عمر إلى أبي موسى في رسالته المشهورة: إعرف الأشباه والنظائر ثم قِس الأمور برأيك وراجع الحق إذا علمته فإن الرجوع إلى الحق أولى من التمادي في الباطل. وأمثال هذه الآثار بحيث لا تحصى كثرة فلما ثبت عن هؤلاء العمل بالرأي ولم يظهر عن غيرهم إنكار عرفنا أنهم كانوا مجمعين على ذلك فيما لا نص فيه وكفى بإجماعهم حجة.

فإن قيل لا نسلم عدم الإنكار فإنه روي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال لما سئل عن الكلالة: أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي. وعن عمر رضي الله عنه: إياكم وأصحاب الرأي إلى آخر ما ذكرنا. وعن عثمان وعلي رضي الله عنهما أنهما قالا: لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره. وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: إن الله تعالى قال لنبيه: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة:٤٩]، ولم يقل بما رأيت ولو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل ذلك لرسوله. إلى غير ذلك من الآثار وقد مر بيان بعضها.

قلنا: قد اشتهر من هؤلاء الذين نقل الإنكار عنهم القول بالرأي والقياس بحيث لا وجه لإنكاره فيحمل ما نقل عنهم من الإنكار أن ثبت على ما كان من ذلك صادراً عمن ليس له رتبة الاجتهاد أو ما كان مخالفاً للنص أو للقواعد الشرعية أو لم يكن له أصل يشهد له بالاعتبار أو مستعملاً فيما تعبدنا الله تعالى فيه بالعلم دون الظن جمعاً بين النقلين بقدر الإمكان وذكر الغزالي رحمه الله في جواب هذا السؤال: انه قد ثبت ذلك بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأي والسكوت عن القائلين به وثبت ذلك بالتواتر في وقائع مشهورة كميراث الجد والأخوة وتعيين الإمام بالبيعة وجمع المصحف وما لم يتواتر كذلك فقد صح من آحاد الوقائع روايات صحيحة ولم ينكرها أحد من الأمة فأورث ذلك علماً ضرورياً بقولهم بالرأي كما عرف سخاوة حاتم وشجاعة عليّ بمثل هذا

فقد ضل عن سواء السبيل ونابذ الإسلام ومن ادّعى خصوصهم فقد ادّعى

الدليل وما نقلوه بخلافه فأكثرها مقاطيع ومروية من غير ثبت وهي بأعيانها معارضة بروايات صحيحة عن صاحبها بنقيضها فكيف يترك المعلوم ضرورة بمثلها. ولو تساوت في الصحة لوجب طرح جميعها والرجوع إلى ما تواتر من مشاورات الصحابة واجتهاداتهم. ولو صحت هذه الروايات لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فيحمل ما أنكروه على الرأي المخالف للنص إلى آخر ما ذكرنا. فإن قيل: سلمنا عدم الإنكار لكن الإجماع السكوتي ليس بقاطع والمسألة قطعية فلا يصح التمسك بمثله فيها. قلنا: هو إجماع قاطع عند كثير من الأصوليين منهم شمس الأئمة وآثر المظفر السمعاني صاحب «القواطع» وغيرهما على أنا لا نُسلم أنه إجماع سكوتي فإن جميع أهل الاجتهاد والفقه من الصحابة شرعوا في القياس والعمل بالرأي عند عدم النص فكان ذلك إجماعاً فعلياً منهم والذين سكتوا لم يكونوا من أهل الاجتهاد فلا يقدح سكوتهم في قطعية الإجماع. قوله: **(فإن طعن طاعن فيهم فقد ضلَّ عن سواء السبيل)** حكى الجاحظ عن النظام أنه قال لم يحض من الصحابة في القياس إلا نفر يسير من قدمائهم كالخلفاء الأربعة وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل ونفر يسير من أحداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير لكن لما كان منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وهؤلاء سلاطين ومعهم الرغبة والرهبة انقادت لهم العوام وجاز للنافين السكوت على التقية لأنهم قد علموا أن إنكارهم غير مقبول. وقال: ولو أن الصحابة لزموا العمل بما أمروا به ولم يتكلّفوا ما كفوا عن القول فيه من إعمال الرأي والقياس لارتفع بينهم الخلاف والتهارج ولم يسفكوا الدماء لكن لما عدلوا عما كلفوا وتحبروا وتأمروا وتكلفوا القول بالرأي جعلوا للخلاف طريقاً وتورَّطوا فيما بينهم من القتل والقتال. وبمثله طعنت الرافضة فيهم أيضاً فزعموا أن الصحابة تآمروا وعدلوا عن طاعة الإمام المعصوم العالم بجميع النصوص المحيطة بالأحكام إلى يوم القيامة فتورطوا فيما شجر بينهم من الخلاف. فقال الشيخ رحمه الله: من طعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل لأن ثناء الله تعالى عليهم في آيات من القرآن ومدح رسوله إياهم في أخبار كثيرة يدلان على علو منصبهم وارتفاع قدرهم عند الله ورسوله فكيف يعتقد العاقل القدح فيهم بقول مبتدع مثل النظّام وبقول الرافضة الذين هم أعداء الدين **(ونابذ الإسلام)** أي أظهر عداوته ومحاربته لأن الدين وصل إلينا من قبلهم فمتى طعن فيهم لم يثبت بنقلهم شيء فكان الطعن فيهم عائد إلى الإسلام في التحقيق.

قوله: (ومن ادعى خصوصهم) إلى آخره. زعم من عجز من نفاة القياس عن إنكار استعمال الصحابة الرأي في الأحكام وتحرز عن الطعن فيهم فراراً من الشنعة أن الصحابة

أمـراً لا دليل عليه بل الناس سواء في تكليف الاعتبار. وأما المعقول فهو أن

كانوا مخصوصين بجواز العمل بالرأي إما بمشاهدتهم الرسول وأحوال نزول الوحي ومعرفتهم بقرائن الأحوال أن المراد من الحكم المختص بصورة معينة رعاية الحكمة العامة وعدم ذلك في حق غيرهم. أو بطريق الكرامة كما كان رسول الله ﷺ مخصوصاً بأن قوله موجب للعلم قطعاً تكريماً له. والدليل عليه أنهم عملوا بالرأي فيما فيه نص بخلاف النص وذلك لم يجز لغيرهم. ما روي أن رسول الله ﷺ خرج لصلح بين الأنصار فاذن بلال وأقام وتقدم أبو بكر رضي الله عنه فجاء رسول الله عليه السلام وهو في الصلاة فأشار إلى أبي بكر رضي الله عنه فجاء رسول الله عليه السلام وهو في الصلاة فأشار إلى أبي بكر أن أمكث مكانك فرفع أبو بكر رضي الله عنه يده وحمد الله تعالى ثم استأخر وتقدم رسول الله[١] وقد كانت سُنة الأمة لرسول الله عليه السلام معلومة بالنص ثم تقدم أبو بكر بالرأي وقد أمره أن يثبت مكانه ثم استأخر بالرأي. وكتب علي رضي الله عنه في صلح الحديبية: هذا ما صالح رسول الله فقال سهيل بن عمرو: لو عرفناك رسولاً ما حاربناك. اكتب محمد بن عبد الله فأمر رسول الله عليه السلام علياً رضي الله عنه إن يمحو لفظ رسول الله فأبى حتى محاه الرسول عليه السلام بنفسه وما كان هذا الإباء عملاً بالرأي في مقابلة النص. واشتغل معاذ حين سبق بنقض الصلاة بمتابعة الإمام بالرأي وقد كان الحكم للمسبوق أن يبدأ بقضاء ما سبق به ثم يتابع الإمام وكان هذا عملاً بالرأي في موضع النص وفي نظائرها كثرة وكذلك عملوا بالرأي فيما لا يعرف بالرأي من المقادير نحو حَدّ الشرب كما قال علي رضي الله عنه ثَبت بآرائنا فيثبت أنهم كانوا مخصوصين بالعمل بالرأي. فقال الشيخ رحمه الله من ادعى خصوصهم أي تفردهم بجواز العمل بالرأي فقد ادّعى أمراً لا دليل عليه لأن النص الموجب للاعتبار يعم الجميع ولا دليل على أن المراد منه الصحابة خاصة دون غيرهم فكان ادّعاء كونهم مخصوصين بالعمل به دعوى بلا دليل. قال شمس الأئمة رحمه الله: ومن لا يرى إثبات شيء بالقياس مع أنه حجة كيف يرى إثبات أمر بمجرد الدعوى من غير دليل؟ وأما دعوى الخصوص بناء على مشاهدة أحوال الوحي ومعرفة المراد بقرائن الأحوال ففاسدة لأنها تخالف الإجماع فإن أحداً لم يفرق بين الصحابة وغيرهم. وكذا دعواهم ذلك بطريق الكرامة أن الكرامة إنما تثبت بطاعة الله ورسوله وتعظيم النص بترك الرأي في مقابلته لا بإظهار المخالفة لأمر الله ورسوله بالرأي وإنما عملوا بخلاف النص في بعض الحوادث لفهمهم بقرائن الأحوال أو غيرها أن ذلك ترخص وأن التمسك بالعزيمة أولى. ففي حديث الإمامة على الصديق رضي الله عنه أن إشارة النبي عليه السلام بأن

---

(١) أخرجه مسلم في الصلاة حديث رقم ٤٢١. وأبو داود حديث رقم ٩٤٠.

الاعتبار واجب بنص القرآن وهو النظر والتأمل فيما أصاب من قبلنا من المَثُلات

يثبت مكانه كانت على سبيل الترخص والإكرام له فحمد الله تعالى على ذلك ثم تأخر تمسكاً بالعزيمة الثابتة بقوله جل جلاله: ﴿لاَ تُقَدِّمُواْ بَينَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات: ١]، وإليه أشار بقوله: ما كان لابن أبي قحافة ان يتقدم بين يدي رسول الله. وكذلك التمسك بالعزيمة كان في التقدم للإمامة قبل حضور رسول الله عليه السلام مراعاة لحق الله تعالى في أداء الصلاة في الوقت المعهود والتأخر إلى الحضور كان رخصة وكذلك علم علي رضي الله عنه أن الأمر بالمحو لم يكن للإلزام فلم يقصد به إلا تتميم الصلح فرأى إظهار الصلابة في الدين بمحضر من المشركين عزيمة. ثم الرغبة في الصلح مندوب إليه للإمام بشرط أن يكون منه منفعة للمسلمين وتمام هذه المنفعة في أن يظهر الإمام المسامحة والمساهلة فيما يطلبون ويظهر المسلمون القوة والشدة في ذلك ليعلم العدو أنهم لا يرغبون في الصلح لضعفهم فلهذا أبى علي رضي الله عن ذلك. وكذلك عرف معاذ رضي الله عنه أن في البداية بالفائت للمسبوق معنى الرخصة ليكون الأداء عليه أيسر وأن العزيمة متابعة رسول الله عليه السلام واغتنام ما أدركه معه فاشتغل بإحراز ذلك أولاً تمسكاً بالعزيمة لا مخالفة للنص. وأما حد الشرب فثابت بالإجماع وإن كان مستنده الاستدلال بحد القذف والحكم الثابت بالإجماع لا يكون محالاً به على الرأي كذا ذكر الإمام شمس الأئمة رحمه الله.

قوله: (وأما المعقول) فكذا استدل أولاً بعموم قوله تعالى فاعتبروا على أن العمل بالقياس واجب وأنه داخل في عمومه فاعترض عليه أن النص إنما يتناول الاعتبار بأمر ثابت بالنص الاعتبار بالمَثُلات دون الرأي فقال: إن سلمنا أن النص ورد فيما ذكرتم فالقياس في معناه فيلحق به. والحاصل أن الأول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته لأنه ثابت بمعناه اللغوي إلا أنه سماه دليلاً معقولاً لأن الوقوف عليه يحصل بالتأمل والتفكر لا بظاهر النص وصيغته (وهذا التقدير) إلى آخره هو الجواب الموعود عن السؤال المذكور (وهو الكفر) أي السبب المنقول عنهم الكفر ليكف عنها أي يمتنع عن تلك الأسباب للتحرز عن مثل ما أصاب من قبلنا من الجزاء يعني وجوب النظر والتأمل فيما أصابهم بتلك الأسباب ليس هو المقصود بعينه بل لنعتبر أحوالنا بأحوالهم فكيف عما أسبق جوابه ما لحقهم من العذاب فإن المقصود من الاعتبار الاتعاظ بالغير وإذا كان كذلك لم يكن فرق بين حكم هو هلاك في محل باعتبار معنى هو كفر وبين حكم هو تحليل أو تحريم في محل باعتبار معنى هو قدر وجنس فالتنصيص على الأمر بالاعتبار في أحد الموضعين يكون تنصيصاً على الأمر به في الموضع الآخر دلالة. واللام في ليكلف متعلقة بالنظر

بأسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازاً عن مثله من الجزاء. وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها سائغ والقياس نظيره بعينه لأن الشرع شرع أحكاماً بمعاني أشار إليها كما أنزل مثلات بأسباب قصها ودعانا إلى التأمل ثم الاعتبار. وبيان ذلك في الأصل في قول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ﴾ [الحشر:٢]، فالإخراج من

والتأمل وكذلك التامل اي كما ان التامل في أحوال من قبلنا واجب لنعتبر أحوالنا بأحوالهم.

(التأمل في حقائق اللغة) اي في معاني الألفاظ (لاستعارة غيرها) اي غير الفاظها الدالة عليها بالوضع. (لها) اي لتلك الحقائق والمعاني (سائغ) اي جائز كالتأمل في معنى الشجاع وهو الإنسان الموصوف بالشجاعة لاستعارة غير لفظه وهو الأسد الدال على الهيكل المعلوم لذلك الإنسان باعتبار ان الشجاعة من الأوصاف المشهورة لذلك الهيكل سائغ بلا خلاف فكذا التأمل في الأصل والفرع لتعرف المعنى الذي هو مناط الحكم وتعدية حكم الأصل إلى الفرع يكون جائزاً أيضاً. ولو قيل وكذلك التامل في حقائق اللغة لاستعارتها لغير موضوعاتها سائغ لكان موافقاً لما ذكر شمس الأئمة وغيره وهو ان التأمل في معنى الثابت بإشارة صاحب الشرع بمنزلة التامل في معنى اللسان الثابت بوضع واضع اللغة. ثم التامل في ذلك للوقوف على طريق الاستعارة حتى نجعل ذلك اللفظ مستعاراً في محل آخر بطريقه جائز مستقيم من عمل الراسخين في العلم فكذلك التامل في معاني النص لإثبات حكم النص في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه لانا لا نعرف المؤثر إلا بالسماع من صاحب الشرع كما لا يعرف طريق الاستعارة إلا من العرب فكان البابان واحداً غير أن المصير إلى أحدهما بالسماع من صاحب الشرع وفي الآخر من العرب. وقال القاضي الإمام أيضاً: إنا أحيينا بالقياس الحجج حتى عمت بالتعليل فأمكن العمل بها في غير ما تناوله النص لغة كما يحيا هو ونحن معه حقائق النصوص بالوقوف على طريق المجاز والاستعارات فامكننا العمل بها في غير ما وضعها واضع اللغة في الأصل ولم يكن ذلك اقتراحاً على اللسان ولا وضعاً من عند نفسه فكذلك هذا. (والقياس نظيره) اي نظير كل واحد من الاعتبار الواجب والتأمل في حقائق اللغة. ودعانا إلى التامل ثم الاعتبار لأن الاعتبار يتوقف على سابقة التأمل فكان الدعاء إلى الاعتبار دعاء إلى التامل.

قوله: (وبيان ذلك) اي بيان التأمل المؤدي إلى الاعتبار في الأصل اي في النص الموجب للاعتبار يتحقق في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ

الديار عُقوبة بمعنى القتل والكفر يصلح داعياً إليه. وأول الحشر دلالة على تكرار هذه العقوبة وقوله تعالى: ﴿مَا ظَنَنتُم أَن يَخرُجُواْ﴾ [الحشر:٢]، دليل على أن إصابة النصرة جزاء التوكل وقطع الحيل وأن المقت والخذلان جزاء النظر

الكِتَاب﴾، يعني يهود بني النضير ﴿مِن دِيَارِهِم﴾، من مساكنهم بالمدينة. وذلك أنهم صالحوا رسول الله ﷺ حين قدم المدينة على أن لا يكونوا عليه ولا له فنقضوا العهد بعد وقعة أحد فخرج كعب بن الأشرف في أربعين راكباً إلي مكة فخالفوا عليه قريشاً عند الكعبة فامر محمد بن مسلمة الأنصاري بقتل كعب بن الأشرف فقتله غيلة وكان أخاه من الرضاعة ثم خرج النبي عليه السلام بالكتائب وأمرهم بالخروج بالمدينة فاستمهلوا عشرة أيام فدس المنافقون إليهم لا تخرجوا من الحصن فإن قاتلوكم فنحن معكم لا نخذلكم وإن خرجتم لنخرجن معكم فلما آيسوا من نصرهم طلبوا الصلح فأبى عليهم إلا الجلاء على أن يحمل كل ثلاثة أبيات على بعير ما شاؤوا من متاعهم فلحقوا بالشام بأذْرعات وأريحا إلا أهل بيتين منهم آل أبي الحقيق وآل حيي بن أخطب فإنهم لحقوا بخيبر ولحقت طائفة بالحبرة.

واللام في لأول الحشر متعلقة بأخرج وهي مثل اللام في قدمت لحياتي وفي جئته لوقت كذا. والمعنى أخرج الذين كفروا عند أول الحشر. معنى أول الحشر: أن هذا أول حشرهم إلى الشام وكانوا من سبط لم يصبهم جلاء قط وهم أول من أخرج من أهل الكتاب من جزيرة العرب إلى الشام. أو هذا أول حشرهم والحشر الثاني إجلاء عمر إياهم من خيبر إلى الشام وإليه أشير في الكتاب. وقيل: الحشر الثاني حشر يوم القيامة لأن المحشر يكون بالشام ﴿مَا ظَنَنتُم أَن يَخرُجُواْ﴾ لشدة باسهم ومنعتهم ووثاقة حصونهم وكثرة عددهم وعدتهم. وظنوا أن حصونهم تمنعهم من بأس الله. فأتاهم أمر الله أو عذابه من حيث لم يحتسبوا لم يظنوا ولم يخطر ببالهم من جهة المؤمنين وما كانوا يحسبون أنهم يغلبونهم ويظهرون عليهم. ﴿وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعبَ﴾ [الأحزاب:٢٦]، بقتل رئيسهم غرة على يد أخيه. والرعب والخوف الذي يرعب الصدر أي يملأه. وقذفه إثباته وركزه ﴿يُخرِبُونَ بُيُوتَهُم﴾، التخريب الإخراب والإفساد بالنقض والهدم وقيل التخريب الهدم والإخراب تركه لا ساكن فيه والانتقال عنه كانوا يخربون بواطنها والمسلمون ظواهرها لما أراد الله تعالى من استئصال شأفتهم وأن لا يبقى لهم بالمدينة دار ولا منهم ديار. والذي دعاهم إلى التخريب حاجتهم إلى الخشب والحجارة ليسدوا أفواه الأزقة وأن لا يتحسروا بعد جلائهم على بقائها مساكن للمسلمين وأن ينقلوا معهم ما كان في أبنيتهم من الخشب والساج المليح وأما المؤمنون فداعيهم إزالة متحصنهم ومتمنعهم وأن يتسع لهم مجال الحرب.

إلى القوة والاغترار بالشوكة. إلى ما لا يحصى من معاني النص. ثم دعانا إلى الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل به فيما لا نص فيه وكذلك في مسألتنا هذه ومثال ذلك في مسألة الرِّبا وذلك أن النبي عليه السلام قال «الحنطة بالحنطة» أي بيعوا الحنطة بالحنطة لأن الباء كلمة إلصاق فدل على إضمار فعل مثل قولك: بسم اللّه فدل عليه قوله: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء».

ومعنى تخريبهم لها بأيدي المؤمنين انهم لما عرضوهم لذلك وكانوا السبب فيه فكأنهم أمروهم به وكلفوهم إياهم. ﴿فاعتبروا: فاتعظوا يا أولي الابصار﴾ يا ذوي العقول ولا تفعلوا فعل بني النضير فينزل بكم ما نزل بهم هذا تفسير الآية. وبين الشيخ طريق المتأمل فيها للاعتبار فقال: فالإخراج من الديار عقوبة بمنزلة القتل لأنه عديل القتل في قوله تعالى: ﴿اقتُلُواْ أنفُسَكُم أوِ اخرُجُواْ مِن دِيَرِكُم﴾ [النساء:٦٦]، ولكونه مثل القتل أو اشد منه اختار بنوا إسرائيل القتل على الجلاء. والكفر يصلح داعياً إليه اي إلى الإخراج الذي هو بمنزلة القتل لأنه يصلح داعياً إلى القتل فيصلح داعياً إلى الإخراج أيضاً. وأول الحشر دلالة على تكرار هذه العقوبة لأن الأول يدل على ان بعده وهو إجلاء عمر كما بينا. إصابة النصرة جزاء التوكل وقطع الحيل لأنهم لما لم يظنوا خروجهم رأوا انفسهم عاجزين عن إخراجهم وحيلهم منقطعة عنه فتوكلوا على اللّه فجوزوا بالنصرة والنجاح. (**وأن المقت**) أي السخط والبغض يقال مقته أي أبغضه (**والخذلان**) أي ترك العون والنصرة جزاء النظر إلى القوة والاغترار بالشوكة أي شدة الباس وحدة السلاح فإنهم لما نظروا إلى قوتهم وظنوا ان حصونهم مانعتهم من اللّه جوزوا بذلك. ثم دعانا بقوله عز اسمه ﴿**فَاعتَبِرُواْ**﴾، إلى الاعتبار بالتأمل في معاني النص (**للعمل به**) أي لنعمل بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنقيس أحوالنا بأحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقياً عن مثل ما نزل بهم (**فكذلك في مسألتنا هذه**) أي كما وجب لنا التأمل في معنى هذا النص للعمل به فيما لا نص فيه يجب التأمل في سائر النصوص لاستخراج المعاني التي تتعلق بها الأحكام بإشارة صاحب الشرع ليعمل بها فيما لا نص فيه.

قوله: (**وبيان ذلك**) أي بيان التأمل لاستخراج المعنى الذي هو مناط الحكم بإشارة الشارع يتحقق في مسألة الربا وذلك أي ذلك البيان أن النبي ﷺ قال: «الحنطة بالحنطة» الحديث. رُوي هذا الحديث بالرفع والنصب وعلى التقديرين لا بد من إضمار بدلالة كلمة البلاء فإنها تقتضي فعلاً يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وقد ذكرت في المعاوضات فيضمر فعل يناسبها فكان معنى رواية الرفع بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ومعنى رواية النصب وهي مختارة الشيخ هاهنا: بيعوا

ودل عليه حديث عبادة بن الصامت أن النبي عليه السلام قال: لا تبيعوا الذهب بالذهب والورِق الورِق إلا سواء بالسواء والحنطة بالحنطة إلا سواء بسواء عيناً بعَين فمن زاد أو استزاد فقد أربى» والحنطة اسم علم لمكيل معلوم وقد قوبل بجنسه وقوله مثلاً بمثل حال لما سبق والأحوال شروط أي بيعوا بهذا الوصف

الحنطة بالحنطة مثلا بمثل مثل قولك بسم الله فإنه لما اقتضى فعلاً أضمر فيه الفعل الذي جعلت التسمية مبدءاً له. (ودل عليه) أي على أن المضمر ما ذكرنا هذان الحديثان والحنطة اسم عَلم المكيل أي اسم موضوع غير معنوي لنوع من الطعام الذي يصح أن يكال ولم يرد تحقق الكيل فيه فإنه لو لم يكل أصلاً لا يخرج عن كونه مكيلاً وقد قوبل هذا المسمى بجنسه بقول: الحنطة بالحنطة. وقوله مثلاً بمثل حال لما سبق وهو الحنطة ويكون حالاً عن المفعول والأحوال شروط لأنها صفات والصفات مقيدة كالشروط الا ترى أنه لو قال: أنت طالق راكبة كان بمنزلة قوله إن ركبت فانت طالق والأمر للإيجاب يكون نظراً إلى الأصل. ولم يعمل في نفس البيع لأنه ليس بواجب بالإجماع فينصرف إلى الحال التي هي شرط الجواز وصار كأنه قيل: إذا أقدمتم على بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا في حالة المساواة دون غيرها. ولهذا اختار الشيخ رواية النصب المقتضية لإضمار الأمر لأنه أظهر في إيجاب شرط المماثلة، وهذا لأن الشيء قد يصير مشروطاً بشرائط يعترض مراعاتها عند الإقدام عليه وإن لم يكن في ذاته فرضاً كالنكاح لما شرع بشرط الشهود يفترض إحضار الشهود لانعقاده وإن لم يكن بنفسه واجباً وكصلاة التطوع يفترض مراعاة شروطها من تقديم الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة عند الإقدام عليها وإن لم تكن في نفسها واجبة. والمراد بالمثل المذكور في هذا الحديث المماثلة في القدر أي الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره فإن محمداً رحمه الله ذكر هذا الحديث في أول كتاب الصرف وذكر مكان قوله مثلاً بمثل كيلاً بكيل ووزناً بوزن. فتبين بذلك أن المراد به المماثلة قدراً لا وصفاً وكلام رسول الله ﷺ يفسر بعضه بعضاً. (فثبت بصيغة الكلام) أي ثبت هذا المجموع وهو إضمار البيع وإيجاب المماثلة وكون المماثلة في القدر مراداً منه المثل بإشارة صيغة الكلام والتأمل في معناها (والفَضْل اسم لكل زيادة) أي زيادة ترجع إلى أحد البدلين سواء كانت باعتبار القدر بأن كانت من جنس البدلين كزيادة قفيز من أحد الجانبين أو من غير جنسها كزيادة درهم أو باعتبار الحال بأن كان أحدهما نقداً والآخر نسيئة. وقوله ربا اسم لزيادة وهي حرام بالنص وهو قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة:٢٧٥]، لا لكل زيادة فإن الربح في التجارة والنماء في الزراعة زيادة ولكنها لا تسمى ربا لأنها ليست بحرام (وهو) أي الفضل الذي هو ربا فضل مال لا يقابله عوض في

والأمر للإيجاب يكون والبيع مباح فلا بد من صرف الأمر إلى الحال التي هي شرط والمراد بالمثل القدر لما روي في حديث آخر: كيلاً بكيل فثبت بصيغة الكلام وقوله والفضل اسم لكل زيادة وقوله ربا اسم لزيادة هي حرام وهو فَضل مال لا يقابله عِوَض في معاوضة مال بمال والمراد بالفضل الفضل على القدر لأن الفضل لا يتصور إلا بناء على المماثلة ليكون فضلاً عليها والمراد بالمماثلة

مقابلة مال بمال لأن العقد لما كان معاوضة لا يجوز أن يستحق فضل خال عن العوض لأن ذلك خلاف مقتضى العقد فيكون أخذه ظلماً واشتراطه مفسداً للعقد فيكون كما لو باع عبداً بجارية وشرط أن يسلم إليه مع العبد ثوباً أو يعمل المشتري للبائع عملاً فإنه يفسد العقد لخلو هذه الزيادة عن العوض في عقد المعاوضة. ألا ترى أن التملك لو كان بلفظ الهبة بأن يقول: ملكتك هذا العوض بهبة بلا مال يحل وإن كان بغير عوض لأن عقد الهبة لما كان عقد تبرُّع جاز أن يستحق به ما لا يقابله عوض ولا يكون ذلك على خلاف مقتضاه فعرفنا أن الحرمة باعتبار الخلو عن العوض في عقد المعاوضة. فإن قيل ينبغي أن يكون الربح حراماً لأنه فضل خال عن العوَض لأن ما يقابله العوض لا يكون ربحاً وليس الربح بحرام بالإجماع فإن الأسواق ما وضعت إلا للاسترباح. ألا ترى أن بيع عبد بعبدين وثوب بعشرة أثوب جائز والفضل فيه متحقق بدليل أنه يعتبر تبرعاً في عقد المريض وبيع الأب والوصي. قلنا: لا نسلم أنه فضل خال عن العِوض إذ لو كان كذلك لكان اشتراطه مفسداً للعقد لكونه مغيراً لمقتضاه لكن الربح زيادة تظهر عند البيع لا عند الشراء فإن من اشترى ما يُساوي درهماً بعشرة جعل ذلك في حقه متقوماً بعشرة لرغبته في شرائه بعشرة ولها أثر في إثبات زيادة المالية والتقوم فإن تغير الأسعار برغائب الناس ولعل له فيه منفعة ومصلحة تساوي بعشرة فكان في حقه متقوماً بعشرة وربح الآخر عليه تسعة أعشار أن في السوق قيمتها عشرة. وكذا لو باع ما يساوي عشرة بدرهم يجعل قيمته درهماً في حق المتعاقدين لتراجع رغبتهما فيه فلم يخل فضل عن العوض ولكن لما وجده المشتري عند أهل السوق يساوي بعشرة ظهر الربح عند البيع فأما فيما نحن فيه فقد سقط اعتبار الجودة ورجعت المالية إلى الذات فلا يثبت برغبة المشتري مالية فيظهر الفضل الخالي عن العوَض. وكذا في تصرف المريض والأب والوصي لأن إثبات زيادة المالية برغبة المشتري إنما تَصح إذا كان ذلك تصرفاً في خالص ملكه وتصرف الأب والوصي في مال الصغير واليتيم وترصف المريض في مال تعلق به حق الغير لا في خالص ملكهم فلا يلتفت إلى رغبتهم لتاديتها إلى إبطال حق الغير فيظهر الفضل في تصرفاتهم أيضاً **(والمراد بالفَضْل الفَضْل على القدر)** أي القدر الشرعي وهو الكيل لا مطلق الفضل لأن فضل أحد الشيئين

القدر بالنص فكذلك الفضل عليها لا محالة وصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القَدْر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الأمر هذا حكم هذا النص عرفناه بالتأمل في صيغة النص فوجب علينا التأمل فيما هو داع إلى هذا الحكم مما هو ثابت بهذا النص وهو إيجاب المماثلة عند البيع بجنسها وإذا تأملنا

على الآخر يستلزم مساواة بينهما بوجه على تقدير عدم الفضل ليمكن تحقيق فضل أحدهما على الآخر إذ لا يقال لِفلان فَضل على فلان في العِلم إلا إذا كان بينهما نوع مساواة في شيء من العلم وامتاز أحدهما بزيادة فيه وهاهنا ذكرت المماثلة ثم ذكر الفضل بعدها والمراد من المماثلة المماثلة في القدر بالنص وهو ما روينا من قوله عليه السلام: «كيلاً بكيل» وبالإجماع فكذلك الفضل على هذه المماثلة يكون فضلاً على الكيل مبنياً عليه في الذكر كما لو قيل: زيد فقيه وعمرو فقيه إلا أن زيداً أفضل منه ينصرف قوله أفضل إلى صفة الفقه المذكورة لا إلى صفة لم تذكر. يوضحه أن البدلين لو تماثلاً من سائر الوجوه والفضل على الكيل موجود حرم ولو كان على عكسه لم يحرم فعرفنا أن المراد به الفضل على الكيل. وذكر في بعض الشروح أن المراد من قوله فكذلك الفضل عليها لا محالة اشتراط الكيل في الفضل يعني كما أن المراد بالمماثلة هو المماثلة في الكيل لا مطلق المماثلة فكذلك الفضل على ملك المماثلة لا يكون حراماً ما لم يكن مكيلاً لأن السابق مِثل بمثل. (**والمراد منه القَدْر**) أي الكيل والفضل معهود فوجب أن يكون من جنس السابق فيلزم أن يكون الفضل قدراً أي كيلاً. وهذا غير سديد فإن هذا التركيب لا ينبئ عنه وهو مخالف للروايات فإنه قد نص في غير واحد من كتب الفقه أن أدنى ما يجري فيه الربا من الأشياء المكيلة نصف صاع وذلك مُدّان حتى لو باع مُدين من الحنطة بثلاثة أمداد منها لا يجوز. ومعلوم أن المد الواحد مما لا يدخل تحت الكيل وكذا لو باع قفيزاً من الحنطة بقفيز منها ودرهم لا يجوز بالإجماع فعرفنا أن الزيادة حرام وإن لم تبلغ الكيل.

قوله: (**فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القَدْر**) يعني ثبت بالتقرير الذي ذكرنا أن الحكم الأصلي في هذا النص وجوب التسوية بين البدلين المتجانسين في القدر شرطاً لجواز العقد (**ثم الحرْمة**) أي ثبوت الحرمة بناء على فوات حكم الأمر هو التسوية الواجبة بقوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل» أي بيعوا الحنطة. وإذا كان كذلك كان محل الحكم ما يقبل المماثلة كيلاً فلم يكن مالاً يجرب فيه الكيل محلاً للحكم ولا يتحقق فيه الفضل الحرام لعدم تصور ما تبتني الحرمة عليه وهو فوات التسوية مع إمكان رعايتها فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين والتفاحة بالتفاحتين (**عند البيع بجنسها**) أي عند بيع الحنطة بجنسها وبيع هذه الأموال المذكورة في النص بجنسها. وإذا تأملنا

وجدنا الداعي إلى هذا القدر والجنس لأن إيجاب التسوية بين هذه الأموال يقتضي أن تكون أمثالاً متساوية ولن تكون أمثالاً متساوية إلا بالجنس والقدر لأن كل موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه فإنما تقوم المماثلة بها فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول والعرض فصار به يحصل المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني فتثبت به المماثلة معنى وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله جيِّدها ورديئها سواء تبرها وعينها سواء وبالإجماع

وجدنا الداعي إلى هذا الحكم وهو وجوب التسوية القدر والجنس. قال الإمام البرغري في طريقته: ولما ثَبت أن حكم النص وجوب التسوية بينهما في الكيل احترازاً عن الفضل الحرام وهو الفضل على الكيل عللنا فقلنا إنما وجبت هذه التسوية لأن هذه الأموال أمثال متساوية المالية وكونها أمثالاً متساوية المالية مؤثر في إيجاب التسوية دفعاً للظلم فإن البدلين لما تساويا كان الزائد فضلاً خالياً عن العوض في البيع فيكون أخذه ظلماً وإنما صارت أمثالاً متساوية بالكيل والجنس لأن الكيل يسوي بينهما في الذات والجنس في المعنى والموجود ليس إلا الصورة والمعنى فإذا استويا صورة ومعنى استويا قطعاً فصار وجوب التسوية مضافاً إلى كونها أمثالاً متساوية وكونها أمثالاً ثابت بالكيل والجنس فيضاف وجوب التسوية إلي الكيل والجنس بهذه الواسطة لأن الحكم يضاف إلى علة العلة على ما عرف في مسألة شراء القريب وصارت حرمة الفضل مضافة إلى الكيل والجنس لأن إيجاب الفعل يقتضي نهياً عن ضده فإيجاب التسوية كيلاً بكيل يكون تحريماً للفضل على الكيل. فالكيل ونعني به كون المحل قابلاً للكيل جعل علماً على الحل في المتماثلين وعلماً على ثبوت الحرمة في المتفاضلين كالنكاح جعل علماً للحل في حق الزوج وللحرمة في حق غيره. بمنزلة الطول والعرض يعني فيما له طول وعرض فإن ذراعاً من الثوب يماثل ذراعاً من اللبد صورة كما أن ذراعاً من الثوب يماثل ذراعاً آخر من الثوب صورة ومعنى.

قوله: (وسَقطت قيمة الجودة) جَواب عما يقال لا نُسلم أن المماثلة تثبت حقيقة بما ذكرتم فإنه قد يبقى تفاوت بين البدلين في الوصف، بعد استوائهما قدراً وجنساً فإن المالية التي هي المقصودة من هذه الأشياء تزاداد بالجودة وتنتقص بالرداءة وإذا لم تثبت المماثلة لا يظهر الفضل كما في العبيد والثياب. فقال هذا إنما يلزم لو بقيت للجودة قيمة في هذه الأموال عند المقابلة بجنسها ولكنها سقطت بالنص وهو قوله عليه السلام: «الذهب بالذهب تِبره وعينه سَواء والفضة بالفضة تبرها وعينا سواء» والعين اسم للمضروب وهو أجود من التبر وقد جعلهما سواء وفي بعض الروايات جيدها ورديئها سواء

فيمن باع قفيزاً جيداً بقفيز رديء وزيادة فِلس أنه لا يصح ولما عرف أن ما لا ينتفع به إلا بهلاكه فمنفعته في ذاته ولما صارت أمثالاً بالقدر والجنس وسقطت اعتبار القيمة للجودة شرطاً لا علة لأن العدم لا يصلح علة.

فيكون نصاً على سقوطه قيمة الجودة (وبالإجماع) أي بدلالته فإنهم اجمعوا على أنه لو باع قفيز حنطة جيدة بقفيز من حنطة رديئة وزيادة فلس لا يجوز لوجود الفضل الخالي عن العوض وهذا يدل على سقوط قيمة الجودة إذ لو بقيت الجودة متقومة لأمكن جعل الفلس في مقابلة الجودة تصحيحاً للعقد إذ الاعتياض عن الجودة صحيح إذا كانت مع الأصل كما إذا اختلف الجنس وكما إذا لم يكن البدن أو أحدهما من أموال الربا. ولما عرف وهو الوجه المعقول أن ما لا ينتفع به إلا بهلاكه فمنفعته في ذاته لا في أوصافه لعدم إمكان الانتفاع بأوصافه مع بقاء ذاته والتقويم للأشياء إنما يثبت باعتبار منافعها فإذا لم تكن في الأوصاف نفسها منفعة لم يكن لها قيمة فهدر وتبقى العبرة للعين. بخلاف ما ينتفع به بدون استهلاكه كالثياب ونحوها لأن الانتفاع بها يتحقق مع بقاء أعيانها فتكون أوصافها معتبرة. ولا يلزم عليه ما إذا باع الأب أو الوصي الجيد من مال الصغير بمثله رديئاً فإنه لا يصح وما إذا باع المريض مرض الموت كراً من حنطة جيدة بكر من حنطة رديئة فإنه يجعل تبرعاً حتى يعتبر من الثلث ولو كانت الجودة ساقطة عند المقابلة بالجنس لجاز البيع في الصورة الأولى ولم يجعل تبرعاً في الثانية كما لو باعوا فلوساً جيدة رابحة بفلوس رديئة رابحة. لأنا نقول إن الجودة متقومة مع الأصل وإنما تسقط قيمتها إذا انفردت عن الأصل عند المقابلة بالجنس وقد حجر هؤلاء عن المقابلة بالجنس لأنهم أمروا بالتصرف على الوجه الأنظر والمقابلة بالجنس طريق لإسقاط قيمة الجودة وليس فيه نظر فأما العاقل البالغ فمطلق التصرف في مال نفسه فصح منه التصرف النافع والضار جميعاً ولهذا نقول: إذا استهلك على رجل حنطة جيدة يضمن مثلها جيدة لأن الجودة إنما تسقط إذا قوبل الجيد بالرديء وله أن لا يرضى بمقابلته بالرديء حتى لو رضي بذلك سقط حقه أيضاً.

قوله: (ولما صارت) أي الأموال المذكورة أمثالاً بالقدر والجنس. **(وسقط اعتبار قيمة الجودة شرطاً)** أي لصيرورتها أمثالاً يعني لتحقق التسوية فإن الشرع لما أوجب التسوية كيلاً بكيل احترازاً عن الفضل الحرام ولن يحصل التسوية من كل وجه إلا بسقوط قيمة الجودة سقط اعتبارها بطريق الشرط لتحقق التسوية **(لا علة)** يعني لم يجعل سقوط قيمة الجودة من أوصاف العلة كالقَدْر والجنس لأن سقوط قيمة الجودة عبارة عن عدم اعتبارها والعدم لا يصلح علة لأمر وجودي إذ الوجود لا يصلح أثراً للعدم ونتيجة له فلا يصلح التماثل الذي هو وجودي أثر العدم تقوم الجودة فيجعل سقوط التقوم شرطاً لا علة

صارت المماثلة ثابتة بهذين الوصفين وصار سائر الأعيان فضلاً على هذين التماثلين بالكيل والجنس بواسطة المماثلة فصار شرط شيء منها في البيع بمنزلة شرط الخمر ففسد به البيع فهذا أيضاً معقول من هذا النص ليس بثابت بالرأي فلم يبق من بعد الاعتبار وهو أنا وجدنا الأرز والجص والدخن وسائر المكيلات والموزونات أمثالاً متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلاً خالياً عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا إثباته

(**صارت المماثلة**) جواب لما (**ثابتة بهذين الوصفين**) أي القدر والجنس. بالكيل والجنس بواسطة المماثلة الباء الأولى متعلقة بالمتماثلين والثانية بصار أي صار سائر الأعيان فضلاً بواسطة ثبوت المماثلة بين البدلين بالكيل والجنس (**فصار شرط شيء منها**) أي من الأعيان (**في البيع**) أي في بيع المتجانسين بمنزلة شرط الخمر باعتبار أن كل واحد حرام خال عن العوض. أو باعتبار أن كل واحد مفوت للماثلة الواجبة بالأمر. فإن قيل يبطل ما ذكرتم بما إذا باع جوزة بجوزتين أو بيضة ببيضتين حيث يجوز وإن جعلت هذه الأموال أمثالاً متساوية المالية قطعاً بالعدد والجنس كالمكيلات بالكيل والجنس والموزونات بالوزن والجنس بدليل أنها تضمن بالمثل في ضمان العدوان ويجوز السلم فيها عدداً مع التفاوت. قلنا: لا نسلم أن العدد بجعلها أمثالاً متساوية المال قطعاً بخلاف الكيل لأنه يوجب المساواة قدراً على وجه لا يبقى فيه تفاوت فيظهر الفضل ضرورة حتى لو أوجب العدد التسوية قطعاً اعتبر علة موجبة للتسوية أيضاً كما في الفلوس الرائجة فإنها لما صارت أمثالاً متساوية قطعاً على وجه لا يجري فيها المماكسة لم يجز بيع فلس بفلسين. وإنما جعلت أمثالاً في ضمان العدوان مع قيام التفاوت بطريق الضرورة لأن الإتلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت في القيمة أكثر فلو لم تتحمل هذه التفاوت لوقعنا في تفاوت أعظم منه وهو تفاوت القيمة. والسلم عقد مشروع بطريق الرخصة فسُوهل فيه. ألا ترى أن السلم يصح في الثياب وإن لم يكن من ذوات الأمثال ولا محلاً للربا. كذا في الطريقة البرغرية فهذا أي كون الداعي إلى الحكم هو القدر والجنس (**معنى معقول**) أي مفهوم من هذا النص فإن قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير» يشير إلى الجنسية وقوله: «مثلاً بمثل» يُشير إلى القدر (**ليس بثابت بالرأي**) يعني ابتداء بل هو مستنبط من النص (**فلم يبق من بعد**) أي من بعد ما تبين أن حكم النص وجوب التسوية والمعنى الداعي إليه القدر والجنس إلا الاعتبار (**وهو**) أي الاعتبار أي طريقه كذا (**مثل حكم النص بلا تفاوت**) أي مثل حكم النص في الأشياء المنصوص عليها من الحنطة والشعير وغيرهما (**فلزمنا إثباته**) أي إثبات الفضل الخالي عن العوض

على طريق الاعتبار وهو كما ذكرنا من الأمثلة ما بينها وبين هذه الجملة افتراق وحصل ما قلنا إثبات الأحكام بظواهرها تصديقاً وإثبات معانيها طمأنينة وشرحاً للصدر وثبت به تعميم أحكام النصوص وفي ذلك تعظيم حدودها ولزمنا بهذا

وهو كما ذكرنا أي هذا الاعتبار مثل الاعتبار الذي ذكرنا من الأمثلة أي في الأمثلة. أو هذا المثال الذي في صحة الاعتبار مثل الأمثلة المذكورة وهي المثلات والاستعارات ليس بين تلك الأمثلة وبين هذه الجملة التي ذكرناها فرق فإن التأمل في إشارات نصوص المثلات لتعرف المعاني الداعية إلى وقوعها لأجل الاعتبار والتأمل في حقائق اللغة لاستعارتها لغيرها مثل التأمل في إشارات حديث الربا وأمثاله لتعرف المعاني الداعية إلى الحكم لأجل الاعتبار من غير تفاوت.

قوله: (وحصل بما قلنا) لما فرغ من إقامة الدليل على صحة القياس أشار إلى الجواب عن كلمات الخصوم فقال حصل بما قلنا من جواز القياس اعتقاد حقية ثبوت الأحكام المنصوصة بظواهر النصوص أي بنفسها ونظمها. وطمأنينة القلب وشرح الصدر بإثبات معانيها فإن القلب يطمئن بالوقوف على المعنى الذي هو متعلق الحكم وإن حصل له اليقين قبله ألا ترى أن إبراهيم صلوات الله عليه طلب اطمئنان القلب بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيفَ تُحيِ المَوتَى﴾ [البقرة:٢٦٠]، بعد ما قد حصل اليقين له حتى قال: ﴿بَلَى وَلَكِن لِّيَطمَئِنَّ قَلبِي﴾ [البقرة:٢٦٠]، وطمأنينة القلب عبارة عن ثباته على ما اعتقده من الحق وسكونه إليه. وشرح الصدر عبارة عن توسيعه وتفسيحه لقبول الحق. والشرح يضاف إلى الصدر لأنه فناء القلب والتوسع يضاف إلى الفناء يقال فلان رحب الفناء قال شمس الأئمة رحمه الله: إن الله تعالى جعل هذه الشريعة نوراً وشرحاً للصدر فقال: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدرَهُ لِلإِسلَمِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ [الزمر:٢٢]، وقال: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهدِيَهُ يَشرَح صَدرَهُ لِلإِسلَمِ﴾ [الأنعام:١٢٥]، والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه كالعين ترى الحاضر بالنظر ثم لا إشكال أن برؤية العين يحصل من الطمأنينة فوق ما يحصل بالخبر إذ ليس الخبر كالمعاينة ونعلم أن من ضل الطريق إذا أخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق في خبره يحصل له بعض الانشراح وإنما يتم انشراحه إذا عاين إعلام الطريق فكذلك في رؤية القلب فإنه إذا تأمل في معنى النصوص حتى وقعت عليه يتم به انشراح الصدر ويحصل طمأنينة القلب وذلك بالنور الذي جعله الله في قلب كل مسلم فالمنع من هذا التأمل والأمر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب المعنى يكون نوع حجر ورفعاً لتحقيق معنى انشراح الصدر وطمأنينة القلب الثابت بقوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَستَنبِطُونَهُ مِنهُم﴾ [النساء:٨٣]، فإن قيل كيف يستقيم هذا والقياس لا يوجب العلم

الأصل محافظة النصوص بظواهرها ومعانيها ومحافظة ما تضمنته من المعاني التي تعلقت بها أحكامها جمعاً بين الأصول والفروع معاً وهو الحق وماذا بعد الحق إلا الضلال. وما للخصم إلا التمسك بالجهل وصار تعليق الحكم بمعنى

والمجتهد يخطئ ويصيب عندكم؟ قلنا: نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق الظاهر على وجه يطمئن قلبه وإن كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده وهو نظير قوله تعالى؛ ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾ [الممتحنة: ١٠]، بأن العلم يثبت من حيث الظاهر (**ويثبت به**) أي بإثبات المعاني. تعميم أحكام النصوص فإن حكم النص يكون مقتصراً قبل التعليل على المحل المنصوص عليه وبعد استخراج الوصف المؤثر يثبت فيه وفي غيره مما لم ينص عليه كحكم نص الربا كان مقتصراً على الأشياء الستة وبعد التعليل عم سائر المكيلات والموزونات. (**وفي ذلك**) أي تعميم أحكامها تعظيم حدودها لأن فيه عملاً بظواهر النصوص فيما نص عليه وبمعانيها فيما لم ينص عليه من الفروع فكان أولى مما ذهب إليه الخصم من تخصيص أعمال النصوص فيما نص عليه وإهمالها فيما لم ينص عليه (**ولزمنا بهذا الأصل**) أي بسبب استعمال القياس محافظة النصوص بظواهرها (**ومعانيها**) أي معانيها اللغوية (**ومحافظة ما تضمنته**) أي النصوص من المعاني التي تعلقت بها أحكام النصوص وهي المعاني الشرعية لأنه ما لم يقف على النصوص ومعانيها اللغوية لا يعرف أن هذه الحادثة لا نص فيها وما لم يقف على معانيها الشرعية لا يمكنه رد الحادثة إلى ما يناسبها من النصوص (**جمعاً**) أي لأجل حصول الجمع بين الأصول والفروع جميعاً (**وهو الحق**) أي حفظ النصوص بظواهرها ومعانيها اللغوية والشرعية هو الحق فكان ما يفضي إليه وهو القياس حقاً وليس بعد الحق إلا الضلال فكان ما قال الخصم أن في المنع عن القياس محافظة النصوص بمعانيها زعماً باطلاً ووهماً خطأ (**وما للخَصم**) وهم نفاة القياس (**إلا التمسك بالجهل**) فإنهم يتمسكون فيما لا نص فيه باستصحاب الحال مآله إلى الجهل فإن مداره على أن لا دليل على الحكم وهو الجهل بالدليل المثبت فلا يجوز المصير إليه إلا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة. ثم أجاب عن قولهم لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الدليل فقال تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وإن صار بهذا الطريق ثابتاً بدليل فيه ضرب شبهة لأن في كل معنى عينه القياس لتعليق الحكم به احتمال أن لا يكون متعلق الحكم لكن وضع الأسباب أي شرعها لأجل العمل دون العلم على هذا الوجه وهو أن يكون فيها ضرب شبهة جائز. كالنصوص المحتملة بصيغها مثل الآية المؤولة والعام الذي خص منه البعض من الكتاب وخبر الواحد من السنة. وصار الكتاب تبياناً لكل شيء من هذا الوجه وهو اعتبار المعنى إذ لا يمكن أن

من المعاني ثابتاً بحجة فيها ضرب شبهة وفي التعيين احتمال وجائز وضع الأسباب للعمل على هذا الوجه كالنصوص المحتملة بصيغها من الكتاب والسنة وصار الكتاب تبياناً لكل شيء من هذا الوجه لأن ما ثبت بالقياس يضاف إليه فكان أولى من العمل بالحال التي ليست بحجة. فإذا تعذر العمل بالقياس

يقال كل شيء في القرآن باسمه الموضوع له لغة فكان بياناً بمعناه ثم ذلك المعنى جلي يوقف عليه باعتبار الظاهر كحرمة الشتم والضرب بمعنى الأذى الموجود في التأفيف وخفي لا يوقف عليه إلا بزيادة تأمل كتعلق انتقاض الطهارة بوصفي النجاسة والخروج في الخارج من السبيلين فإذا كان إثبات الحكم بالمعنى الظاهر إثباتاً له بالكتاب كان إثباته بالمعنى الخفي كذلك أيضاً فيكون الكتاب تبياناً لكل شيء بظاهره ومعناه. وهذا هو الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨]، وقوله عز اسمه: ﴿وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام:٥٩]، على أن المراد من الكتاب المبين اللوح المحفوظ في عامة الأقاويل لا القرآن **(وكان أولى)** أي كان العمل بالقياس عند عدم النص أولى من العمل بالحال لما قلنا. وثبت أن طاعة الله تعالى لا تتوقف على علم اليقين لأنه لما جاز العمل بالآية المؤولة وخبر الواحد وباستصحاب الحال إذ عدم النص عندهم أو تعذر العمل بالقياس عندنا علم أنها لا تتوقف على علم اليقين. وقولهم لا يطاع الله تعالى بالعقول والآراء مسلم فيما إذا كان ذلك بطريق الابتداء لا فيما إذا تعلق طاعة بمعنى من المعاني ثم وجد ذلك المعنى في محل آخر فإنه هو المتنازع فيه وأما الجواب عن حديث واثلة وهو حديث أولاد السبايا فهو أن المراد منه القياس المهجور لأنهم كانوا يقيسون في نصب الشرائع وإليه وقعت الإشارة في قوله فقاسوا ما لم يكن بما قد كان لا القياس الذي نحن بصدده فإنه في التحقيق إظهار ما قد كان ورد مشروع إلى نظائره. وكذا المراد من الرأي والقياس المذكور في سائر ما رووا من الأخبار الرأي المقترح المذموم الذي هو مُدْرجة إلى الضلال أو الرأي الذي يكون المقصود منه رد المنصوص نحو ما فعله إبليس لعنه الله لا الرأي الذي قصد به إظهار الحق فإنه تعالى أمر به في إظهار قيمة الصيد بقوله جل جلاله: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة:٩٥]، ورسول الله ﷺ علم أصحابه والصحابة عن آخرهم أجمعوا على استعماله من غير نكير من أحدهم على من استعمله كما بينا فكيف يظن الاتفاق على ما ذمه رسول الله عليه السلام أو جعله مدرجة إلى الضلال هذا شيء لا يظنه إلا ضالّ. كذا قال شمس الأئمة رحمه الله. وما قال النظام: إن القياس على خلاف موضوع الشرع غير مسلم لما ذكرنا من الدلائل. قوله لأن الشرع ورد بالفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات. قلنا: أما الفرق فلافتراقها في

صير إلى الحال وثبت أن طاعة اللّه تعالى لا تتوقف على علم اليقين.

المعاني التي تعلقت الأحكام بها وانتفاء صلاحية ما توهمه الخصم جامعاً أو لوجود معارض في الأصل أو الفرع وأما الجمع بين المختلفات فلاشتراكها في معنى جامع أو لاختصاص كل من المختلفات بعلة صالحة لحكم خلافه إذ لا مانع عند اختلاف الصور وإن اتحد نوع الحكم أن يعلل بعلل مختلفة. فإن قال الخصم: إن غرضي مما ذكرته بيان أن الشرع شهد بإبطال إماراتكم فإنه لو حرم النظر إلى شعر الحرة ولم يذكر الأمة لعلمتم أنما حرم ذلك لخوف الفتنة وهو قائم في شعر الأمة الحسناء فيحرم النظر إليه ولكان ذلك من أقوى ما تذكرونه من إماراتكم في القياس فإذا شهد الشرع ببطلانه فقد صح قولي إن وضعه يمنع من القياس. فنجيبه بأن نفي الشرع حكم إمارة في بعض الصور لايمنع من كونها إمارة فإن الغيم الرطب إمارة في الشتاء على المطر ولا ينقض كونه إمارة وجود غيم الرطب في صميم الشتاء من غير مطر فكذلك إماراتنا لا تخرج من كونها إمارات بوجود أمثالها متخلفة عنها أحكامها إذ الأكثر يوجد بدون التخلف واللّه أعلم.

فصل في تعليل الأصول

قال الشيخ الإمام واختلفوا في هذه الأصول فقال بعضهم هي غير شاهدة أي غير معلولة إلا بدليل وقال بعضهم: هي معلولة بكل وصف يمكن إلا بمانع وقال بعضهم هي معلولة لكن لا بد من دليل مميز وهذا أشبه بمذهب الشافعي

فصل في تعليل الأصول

لما بيَّن في أول الباب أن الأصول وهي النصوص شهود اللّه تعال على حقوقه وأحكامه وشهادتها معانيها الجامعة بين الفروع والأصول بين في هذا الفصل اختلاف الناس في ذلك. فقال: (**واختلفوا**) يعني القائلين بالقياس في هذه الأصول وهي النصوص المتضمنة للأحكام من الكتاب والسنة. أو الأصول الثلاثة: وهي الكتاب والسنة والإجماع. والأول أظهر (**فقال بعضهم**) أي بعض القائسين (**هي غير شاهدة**) أي غير معلولة في الأصل (إلا بدليل) أي إلا إذا قام دليل في البعض على كونه معلولاً فحينئذ يجوز تعليله ويصح الإلزام به على الخصم. واسترذل بعض أهل اللغة إطلاق لفظ المعلول على النص في عباراتهم فقالوا العِلة التي هي المصدر لازم والنعت منه عَليل فالصوات أن يقال هذا النص مُعلل بكذا. وأجيب عنه بأنه قد جاء علَّ فهو معلول أي ذو علة نص عليه في «المغرب» و«الصحاح». والعِلة في اصطلاح الفقهاء: عبارة عن المعنى الذي تعلق به حكم النص على ما عرف تفسيرها في أول «التقويم». مأخوذة من العلة بمعنى المرض فيجوز أن يقال هذا النص معلول أي ذو علة بهذا المعنى كما يقال للمريض معلول أي ذو علة بمعنى المرض. وقال بعضهم: هي معلولة بكل وصف يمكن التعليل به ويصلح لإضافة الحكم إليه. إلا أن يمنع مانع أي يقوم دليل من نص أو إجماع في البعض يمنع من التعليل ببعض الأوصاف فحينئذ يمنع التعليل بالجميع ويقتصر على ما عدم فيه المانع.
وقال بعضهم: وهم عامة مثبتي القياس هي معلولة أي الأصل فيها التعليل ولكن بوصف قام الدليل على تميزه من بين سائر الأوصاف في كونه متعلق الحكم لا بكل وصف. يعني: لا حاجة في تعليل كل نص إلى إقامة الدليل على أن هذا النص معلول بل يكتفى فيه بأن الأصل في النصوص التعليل لكن يحتاج فيه إلى إقامة الدليل على أن هذا الوصف من بين

رحمه الله والقول الرابع قولنا. أنا نقول هي معلولة شاهدة إلا بمانع ولا بد من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على أنه للحال شاهد وعلى هذا اختلافنا في تعليل الذهب والفضة بالوزن وأنكر الشافعي رحمه الله التعليل فلا يصح الاستدلال بأن النصوص في الأصل معلولة إلا بإقامة الدليل في هذا النص

سائر الأوصاف هو الذي تعلق الحكم به. (**وهذا**) أي هذا القول أشبه بمذهب الشافعي رحمه الله لأنه لما جوز التعليل بعلة قاصرة وليس فيه إلزام على الغير جاز الاكتفاء بهذا القدر وهو أن الأصل في النصوص كونها معلولة. ولأنه لما جعل الاستصحاب حجة ملزمة على الغير مع أنه تمسك بالأصل لم يحتج إلى إقامة الدليل في كل نص أنه شاهد للحال بل التعليل يكون ملزماً عنده نظراً إلى أن الأصل في النصوص التعليل. وإنما قال وهذا أشبه لأن هذا المذهب لم ينقل عن الشافعي نصاً بل استدل بمسائله عليه. وأسند صاحب الميزان هذا القول إلى الشافعي وإلى بعض أصحابنا أيضاً. (**والقول الرابع قولنا**): إنا نقول هي معلولة شاهدة أي الأصل فيها التعليل عندنا أيضاً ومعلولة شاهدة بمعنى واحد. (**إلا بمانع**) مثل النصوص الواردة في المقدرات من العبادات والعقوبات. (**ولا بد من ذلك**) أي في جواز التعليل من دلالة التمييز أي دليل يميز الوصف المؤثر. من سائر الأوصاف (**ولا بد قبل ذلك**) أي قبل الشروع في التعليل وتمييز الوصف المؤثر. من إقامة الدليل على أنه أي النص الذي نريد استخراج العلة منه للحال. (**شاهد**) أي معلول لأن الظاهر وهو أن الأصل في النصوص التعليل يصلح للدفع لا للإلزام. وهذا القول مذهب بعض أصحابنا كذا ذكر في «الميزان» وإن كان القاضي الإمام والشيخان ذكروه مذهباً لأصحابنا على الإطلاق. واختار صاحب الميزان القول الثالث كما هو مذهب العامة فقال: إن أحكام الله تعالى مبنية على الحكَم ومصالح العباد وهو المراد بقولنا: النصوص معلولة أي الأحكام الثابتة بها متعلقة بمعَان ومصالح وحكم فإذا عقل ذلك المعنى يجب القول بالتعدية. ولأن الأصل إن كان واحداً واستخرج منه كل من خالف علة لتعلقِ الحكم بها كان الأصل معلولاً باتفاقهم وإن كان كل واحد استخرج من أصل على حدَة فمتى علله بوصف مؤثر ووجد فيه ما هو حد العلة يكون معلولاً فلا حاجة إلى قيام النص أو الإجماع على كونه معلولاً.

وذكر في بعض نسخ أصول الفقه زعم بشر المريسي وأبو الحسن الكرخي أن من شرط صحة القياس أن ينعقد الإجماع على كون حكم الأصل معللاً أو يقوم نص عليه وزعم عثمان السبتيّ أن القياس لا يجوز على أصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه. وكلاهما باطل لأن مدرك الاحتجاج بالقياس إجماع الصحابة وقد علمنا من تتبع أحوالهم في مجرى اجتهاداتهم أنهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند ظن وجود

على الخصوص أنه معلول احتج أهل المقالة الأولى بأن النص موجب بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه إلى معناه وذلك كالمجاز من الحقيقة فلا تترك إلا بدليل. ألا ترى أن الأوصاف متعارضة والتعليل بالكل غير ممكن وبكل وصف

ما يظن أنه علة في الأصل في الفرع من غير توقف على دليل يدل على كون الأصل معللاً أو دليل خاص على جواز القياس عليه حتى قاس بعضهم قوله: أنتِ عليَّ حرام على الطلاق وبعضهم على الظهار وبعضهم اليمين من غير أن يقوم دليل من نص أو إجماع على كون تلك الأصول معللة ولا على جواز القياس عليها ولم ينكر البعض على بعض ولم يرد عليه بأن ما ذكرت من الأصل غير متفق عليه مما أدى إلى خلاف إجماعهم باطل.

قوله: **(احتج أهل المقالة الأولى)** وهم الذين قالوا بأن الأصل في النصوص عدم التعليل بأن النص قبل التعليل يثبت الحكم بصيغته على موجب اللغة وليس المعنى الشرعي ما يدل عليه النص لغة ولهذا اختص به الفقهاء دون أهل اللغة وبالتعليل يتغير ذلك الحكم بانتقاله من الصيغة إلى المعنى إذ لو لم ينتقل لا يمكن التعدية ألا ترى أن حكم النص في قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة مِثل بمثل والفضل ربا» حرمة فضل الحنطة على الحنطة في البيع وبالتعليل يَصير حكمه بيع المكيل بالمكيل في الجنس سواء كان حنطة أو غيرها ثم المعنى الشرعي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فإن معرفة صيغة النص تتوقف على السماع توقف معرفة الحقيقة عليه ومعرفة المعنى الشرعي من النص لا تتوقف عليه كمعرفة المجاز فكان الاشتغال بالتعليل تغييراً لحكم النص وتركاً للحقيقة إلى المجاز بل أبعد لأن المجاز أحد نوعي الكلام والمعنى المستنبط ليس من أنواع النص ولا من أنواع الكلام وإذا كان كذلك كان الأصل هو العمل بصيغة النص دون معناه فلا يجوز ترك هذا الأصل وتغييره إلا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة وتغيير معناها إلا بدليل وذلك إشارة إلى المعنى أو إلى انتقال الحكم. والضمير في فلا يترك راجع إلى النص. ثم استوضح هذا بذكر دليل آخر فقال: ألا ترى أن الأوصاف متعارضة يعني يقتضي كل وصف من أوصاف النص غير ما يقتضيه الآخر فإن وصف الطعم في حديث الربا يقتضي حُرمة بيع التفاحة بالتفاحتين وإباحة بيع قفيز من الجص بقفيزين منه على خلاف ما يقتضيه القدر والجنس.

(والتعليل بالكل) أي بجميع أوصاف النص بأن يجعل الكل علة واحدة غير ممكن لأن ذلك لا يوجد في غير المنصوص عليه فالتعليل يوجب انسداد باب القياس لاقتضائه قصد الحكم على النص. أو التعليل بكل واحد من الأوصاف بأن يجعل كل وصف علة غير ممكن لإفضائه إلى التناقض فإن التعليل بالقدْر والجنس يوجب خلاف ما يوجبه

محتمل فكان الوقف أصلاً واحتج أهل المقالة الثانية بأن الشرع لما جعل القياس حجة ولا يصير حجة إلا بأن يجعل أوصاف النص علة وشهادة صارت الأوصاف كلها صالحة فصلح الإثبات بكل وصف إلا بمانع. مثل رواية الحديث لما كان حجة والاجتماع متعذر صارت رواية كل عدل حجة لايترك إلا بمانع فكذلك هذا ولما صار القياس دليلاً صار التعليل والشهادة من النص أصلاً فلا يُترك بالاحتمال وإنما التعليل لإثبات حكم الفرع فأما النص فيبقى موجباً كما كان

التعليل كما قلنا. أو التعليل بالقدر والجنس يوجب التعدية إلى الجنس والنورة والحديث وغيرها والتعليل بالطعم والثمنية يوجب قصر الحكم على المنصوص عليه وهو الطعام في قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام». والذهب والفضة في حديث الأشياء الستة والتعدية وعدمها أمران متناقضان فيكون التعليل المؤدي إليه باطلاً. وبكل وصف محتمل يعني بعدما تحققت المعارضة ولم يمكن التعليل بالجميع وبكل وصف كما قلنا لا يمكن التعليل بواحد منها أيضاً لأن كل وصف عينه المجتهد للتعليل به يحتمل أن يكون هو المعنى الموجب للحكم ويحتمل أن لا يكون والمحتمل لا يكون حجة إذ الحجة لا تثبت بالاحتمال والشك (**فكان الوقف**) أي الوقوف عن التعليل هو الأصل إلا إذا قام دليل يرجح بعض الأوصاف فحينئذ يجوز الاشتغال بالتعليل فإن الترجيح بعد المعارضة إنما يثبت بالدليل. ولأن الحكم ظهر عقيب كل الأوصاف التي اشتمل عليها النص فالتعليل بالبعض تخصيص فلا يثبت إلا بدليل. وحاصل هذا القول أن التعليل لا يجوز إلا فيما تثبت علته بنص أو إجماع.

قوله: (**واحتج أهل المقالة الثانية**) وهم الذين قالوا: الأصل في النصوص التعليل وأن التعليل يجوز بكل وصف يمكن (**بأن الشرع**) أي الشارع لما جعل القياس حجة بما مر ذكره من الدلائل ولا يتأتى القياس إلا بالوقوف على المعنى الذي صلح علة من النص كان جواز التعليل أصلاً في كل نص لأن تلك الدلائل لم تفصل بين نص ونص. ولما صار التعليل أصلاً ولا يمكن التعليل بجميع الأوصاف لتأديه إلى انسداد باب القياس ولا بواحد منها للجهالة وفساد ترجيح الشيء بلا مُرجّح صارت الأوصاف كلها صالحة أي صار كل وصف صالحاً للتعليل به فكانت صلاحية التعليل بكل وصف أصلاً (**فصلح الإثبات**) أي إثبات الحكم بكل وصف (**إلا بمانع**) أي يعارض بعض الأوصاف بعضاً أو يخالف نصاً أو إجماعاً مثل رواية الحديث فإن الحديث لما كان حجة والعمل به واجباً ولا يثبت الحديث إلا بنقل الرواة واجتماع الرواة على رواية كل حديث متعذر صارت رواية كل عدل حجة لا تترك إلا بمانع بأن يخالف دليلاً قطعياً من نص أو إجماع أو يظهر فسق الراوي (**فكذلك**

ووجه القول الثالث أنه لما ثبت القول بالتعليل وصار ذلك أصلاً بطل التعليل بكل الأوصاف لأنه ما شرع إلا للقياس مرة وللحجر أخرى عند الشافعي وهذا يسد باب القياس أصلاً فوجب التعليل بواحد من الجملة فلا بد من دليل يوجب التمييز لأن التعليل بالمجهول باطل والواحد من الجملة هو للتيقن بعد سقوط

هذا) أي فمثل رواية الحديث تعليل النص لما تعذر التعليل بالجميع يجعل كل وصف علة وظهر بهذا فساد قولهم أن الأوصاف متعارضة لأن بمجرد اختلاف الأوصاف لما لم تتحقق المعارضة إذا أمكن العمل بالكل لا يثبت أيضاً عند كثرة أوصاف النص مع إمكان العمل بالكل إلا أن يمنع منه مانع. ثم أجاب عن قولهم: التعليل بكل وصف محتمل بقوله: ولما صار القياس دليلاً أي في الشرع **(صار التعليل والشهادة من النص)** أي من كل نص أصلاً لتعميم الحكم لكن يبقى في كل وصف احتمال أنه ليس بمراد بعد قيام الدليل على كونه حجة فلا يُترك أي ذلك الأصل بالاحتمال لأن ما ثبت أصلاً بالدليل لا يخرج بالاحتمال من أن يكون حجة كما لا يثبت بالاحتمال كونه حجة. وعن قولهم: التعليل تغيير للحكم وترك للحقيقة إلى المجاز وإنما التعليل لإثبات حكم الفرع يعني أثر التعليل في إثبات حكم الفرع لا في تغيير حكم الأصل فإن الحكم في المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص لا بالعلة كما كان قبل التعليل فلم يكن فيه تغيير للحكم ولا ترك للحقيقة بل فيه تقريره بإظهار المعنى الذي يحصل به طمانينة القلب وانشراح الصدر. ووجه القول الثالث وهو قول بعض أصحابنا والشافعي: أنه لما ثبت القول بالتعليل بالدلائل الموجبة للقياس **(وصار ذلك)** أي التعليل أصلاً في النصوص **(بطل التعليل بكل الأوصاف)** أي بجميعها بأن يجعل الكل علة **(لأنه)** أي التعليل **(شرع للقياس مرة)** أي لتعدية الحكم إلى غير المنصوص عليه وإلحاقه به **(وللحَجر أخرى عند الشافعي)** فإنه جوز التعليل بعلة قاصرة لا لمجرد الحجر فحسب **(وهذا)** أي التعليل بجميع الأوصاف يسد باب القياس أصلاً لما بيَّنا أن ما يوجد فيه جميع الأوصاف يكون فرداً من جنس المنصوص عليه فيكون الحكم ثابتاً فيه بالنص لا بالقياس فيكون التعليل حينئذ للحجر لا غير وهو خلاف ما اتفق عليه القائلون بالقياس. ولما انتفى التعليل بالجميع وجب التعليل بواحد من الجملة وهو مجهول والتعليل بالمجهول لتعدية الحكم باطل فلا بد من دليل عين وصفاً من سائر الأوصاف للتعليل. وقوله: والواحد من الجملة جواب عما يقال إن لم يكن التعليل بالجملة فلم وجب النقل إلى الواحد مع إمكان التعليل بالوصفين والأكثر منها؟ فقال لأن الواحد هو المتيقَّن به بعد سقوط الجملة كما في وقت الصلاة لما تعذر سببية الجميع جعل الجزء الأدنى سبباً للتيقن به والتعليل بالوصفين وأكثر جائز لكن الزيادة على الواحد

الجملة لكنه مجهول وقلنا نحن: إن دليل التمييز شرط على ما نبين إن شاء اللّه تعالى لكنا نحتاج قبل ذلك إلى قيام الدلالة على كون الأصل شاهداً للحال لأنا قد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول فاحتمل هذا أن يكون من تلك الجملة لكن هذا الأصل لم يسقط بالاحتمال ولم يبق حجة على غيره وهو الفرع بالاحتمال أيضاً على مثال استصحاب الحال ولا يلزم عليه أن الاقتداء بالنبي

لا تثبت إلا بالدليل أيضاً. هذا تقرير ما ذكر في الكتاب. ولكن لأهل المقالة الثانية أن يقولوا: لا يلزم من عدم صحة التعليل بجميع الأوصاف عدم صحته بكل واحد منها إذا أمكن التعليل به لعدم سد باب القياس فيه بل فيه فتحه وزيادة تعميم لحكم النص فإذا جاز التعليل بكل وصف لم يجب النقل إلى الواحد المجهول الذي يحتاج إلى دليل مميز. وفي كلام القاضي الإمام جواب عنه فإنه قال: الدلائل الموجبة للقياس جعلت النص معلولاً ليتمكن القياس إذ لا قياس إلا بكون النص معللاً وإلا لكان يثبت بوصف من الجملة فلم يجب بتلك الدلائل أن يجعل كل وصف علة بل صار البعض من الجملة علة واحتمل الزيادة على الواحد فلا تثبت الزيادة على الواحد إلا بدليل. وذكر شمس الأئمة رحمه اللّه أن الصحابة إنما اختلفوا في الفروع لاختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص إذ كل واحد منهم ادعى أن العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقاً منهم أن أحد الأوصاف هو العلة فلا يجوز التعليل بجميع الأوصاف وبكل وصف لأنه على مخالفة الإجماع.

قوله: (وقلنا نحن إن دليل التمييز شرط) يعني هذا الذي ذكرنا هو المختار ودليل التمييز شرط عندنا أيضاً كما هو شرط عندهم إلا أن عندهم دليل التمييز الإخالة وعندنا التأثير على ما نبين في باب ركن القياس إن شاء اللّه عز وجل. **(ولكنا نحتاج قبل ذلك)** أي قبل بيان التمييز والشروع في التعليل إلى إقامة الدليل **(على كون الأصل)** أي النص الذي يريد تعليله **(شاهداً)** أي معللاً في الحال وليس بمقتصر على مورده بل يعدى حكمه إلى غيره كالحكم الثابت بالخارج من السبيلين تعدى إلى مثقوب السرة بالإجماع فيجوز تعليله بعد بوصف قام إلى الدليل على كونه علة لأن الأصل في النصوص وإن كان هو التعليل إلا أنه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق واحتمل أن يكون هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك بذلك الأصل والإلزام على الغير مع هذا الاحتمال لأن الظاهر يصلح حجة للدفع لا للإلزام **(لكن هذا الأصل)** وهو كون التعليل أصلاً في النصوص لم يسقط بالاحتمال أيضاً حتى جاز التعليل للعمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولاً وإن لم يصح الإلزام به على الغير **(على مثال استصحاب الحال)** فإنه لما كان ثابتاً بطريق الظاهر صلح حجة دافعة لا ملزمة حتى إن حياة

عليه السلام واجب مع قيام الاختصاص في بعض الأمور لأن الاقتداء بالنبي عليه السلام إنما صار واجباً لكونه رسولاً وإماماً وهذا لا شبهة فيه فلم يسقط العمل بما دخل من الاحتمال في نفس العمل فأما هنا فإن النص نوعان: معلول، وغير معلول فيصير الاحتمال واقعاً في نفس الحجة ولأن الشرع ابتلانا بالوقف مرة وبالاستنباط أخرى كل ذلك أصل فلما اعتدلا لم يستقم الاكتفاء بأحد الأصلين

المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب تجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى يورث ماله ولا يصلح سبباً للاستحقاق حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت. وكذلك مجهول الحال إذا شهد لا ترد شهادته باحتمال كونه عبداً إذ الأصل في بني آدم هو الحرية ولكن لو طعن الخصم في حريته لم يصر حجة عليه باعتبار الأصل لاحتمال زواله بعارض ولا يبطل حرمة في نفسه أيضاً بهذا الاحتمال فكذلك هذا فإذا قام الدليل على كون الأصل شاهداً لم يبق الاحتمال فصار حجة.

قوله: (ولا يلزم) جواب عن سؤال يرد على هذا الأصل. وتقديره أن الاقتداء بالرسول في أفعاله أصل بقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ [آل عمران: ٣١]، كما أن التعليل في النصوص أصل بالدلائل الموجبة للقياس. وقد ثبت اختصاص النبي عليه السلام ببعض الأفعال مثل إباحة صوم الوصال وحل التسع وإباحة النكاح بغير مهر وأخذ الصفي من الغنيمة وغيرها. كما ثبت عدم التعليل في بعض النصوص. ثم جاز العمل بذلك الأصل من غير اشتراط قيام دليل على عدم الاختصاص حتى جاز الاقتداء به في أفعاله. وصح الإلزام به على الغير ما لم يقم الدليل المانع. فينبغي أن يجوز العمل بالأصل هاهنا أيضاً من غير اشتراط قيام دليل على كون هذا النص المعين معللاً ما لم يمنع عنه مانع. فقال: الاقتداء بالنبي عليه السلام إنما وجب لكونه رسولاً وإماماً صادقاً بقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وليس في كونه رسولاً وإماماً شبهة فوجب علينا الاقتداء به لوجود العلة الموجبة له قطعاً ولم يسقط العمل به بالاحتمال الداخل في نفس العمل دون العلة الموجبة وهو احتمال الاختصاص كما لا يسقط العمل بالعام باحتمال الخصوص لما كان أصله موجباً ما لم يقم دليل التخصيص. فأما فيما نحن فيه فالاحتمال في نفس الحجة للوجهين المذكورين في الكتاب فلم يكن بد من قيام الدليل على أنه معلول للحال ليصح العمل به بمنزلة المجمل لما كان الاحتمال في نفسه لم يصح العمل به ما لم يقم دليل يبيّن المراد منه. ومن لم يعتبر هذا الشرط من أصحابنا متمسكاً بإجماع الصحابة على ما بينا وبأن أحداً من العلماء لم يشتغل بإقامة الدليل على كون الأصل معللاً

فأما الرسول عليه السلام فإنما بُعث للاقتداء لا مُعارض لذلك فلم يَبطل بالاحتمال ومثال هذا الأصل قولنا في الذهب والفضة إن حكم في ذلك معلول فلا يسمع منا الاستدلال بالأصل وهو أن التعليل أصل في النصوص بل لا بد من إقامة الدلالة على أن هذا النص بعينه معلول ودلالة ذلك أن هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله: يداً بيد وذلك من باب الربا أيضاً. ألا ترى أن تعيين أحد

في مناظراتهم ومقايساتهم ولم يطلب ذلك خصمه منه. أجاب عن هذه الكلمات فقال: بعدما ثبت أن الأصل في النصوص هو التعليل لا وجه إلى اشتراط دليل آخر لصحة التعليل إذ التعليل لا يصح إلا بوصف مؤثر والأثر إنما يعرف بالكتاب أو السنة أو الإجماع على ما ستعرفه فكان ظهور الوصف المؤثر من هذا النص دليلاً على كونه معلولاً إذ لا معنى لكونه معلولاً إلا تعلق حكمه بمعنى مؤثر يدرك بالعقل فأي حاجة إلى إقامة دليل آخر على كونه معلولاً. وليس هذا كاستصحاب الحال فإن الأصل فيه لم يثبت بدليل ألا ترى أن حياة المفقود وحرية الشاهد لم تثبتا بدليل بل بظاهر الحال فأما كون الأصل معلولاً فقد ثبت بقبول التعليل وظهور الوصف المؤثر فوضح الفرق وتبين أنه كالاقتداء بالرسول عليه السلام في صحة العمل به في هذا الفرد المعين كالعمل بالاقتداء في الفعل المعين. وكما أن النصوص نوعان: معلول وغير معلول فأفعال النبي عليه السلام أيضاً نوعان: ما يُقتدَى به وما لا يُقتدَى به. وكما ابتُلينا بالوقف في غير المعلول وبالاستنباط في المعلول فقد ابتلينا بالاقتداء فيما يصلح الاقتداء به وبعدم الاقتداء فيما ثبت الاختصاص فيه فكانا من قبيل واحد. فهذا كلام الفريقين في هذه المسألة فعليك بعد بالترجيح.

قوله: (**ومثال هذا الأصل**) وهو أنه لا بد في التعليل من إقامة الدليل على كون الأصل معلولاً ولا يكتفى فيه بأن الأصل في النصوص التعليل. قولنا في الذهب والفضة أن حكم النص. وهو حُرمة الفضل (**في ذلك**) أي في المنصوص. معلول بعلة متعدية وهي الوزن والجنس على خلاف ما قال الشافعي رحمه الله أنه ليس بمعلول. أو مخصوص بعلة الثمنية (**فلا يُسمع منا الاستدلال**) أي التمسك بالأصل من غير إقامة الدليل على أن هذا النص وهو قوله عليه السلام: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد» بعينه معلول (**ودلالة ذلك**) أي الدليل على أن هذا النص بعينه معلول أن هذا النص تضمن حكم التعيين أي حكماً هو التعيين من قبيل قولك علم الطب وحكم التطهير. بقوله عليه السلام: «يداً بيد» إذ المراد منه التعيين فإن اليد آلة التعيين كالإحضار والإشارة كما تضمن وجوب المماثلة بقوله مثلاً بمثل. وذلك من باب الربا أيضاً أي وجوب التعيين من باب الاحتراز عن الرِّبا كوجوب المماثلة للاحتراز عن الربا يعني كلا الحكمين متعلق

البدلين شرط جواز كل بيع احتراز عن الدَّين وتعيين الآخر واجب طلباً للاستواء بينهما احترازاً عن شُبهة الفضْل الذي هو ربا وقد قال النبي عليه السلام؛ «إنما الربا في النسيئة» وقد وجدنا هذا الحكم متعدياً عنه حتى قال الشافعي رحمه اللّه

بمعنى واحد. ألا ترى دليل على أن وجوبه للاحتراز عن الربا يعني الدليل على أن وجوبه لما قلنا أن تعيين أحد البدلين شرط جواز كل بيع للاحتراز عن الدِّين بالدَّين الذي هو نسيئة بنسيئة وذلك من باب الرِّبا لقوله عليه السلام: «إنما الرِّبا في النَّسيئة»[1] **(وتعيين الآخر)** أي وجوب تعيين البدل الآخر فيما نحن بصدده وهو الصرف لطلب المساواة بين البدلين في العينية فإن المساواة بينهما في القدر العينية شرط عند اتفاق الجنس بقوله: مثلاً بمثل يداً بيد والمساواة في العينية شرط عند اختلاف الجنس وإذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يداً بيد. **وقوله: (طلباً للتسوية)** متعلق بواجب. وقوله: **(احترازاً)** متعلق بالمجموع أو بقوله طلباً وهو أظهر. وإنما وجب تحصيل المساواة بينهما في العينية احترازاً عن شبهة التفضل الذي هو ربا فإن العين خير من الدين وإن كان حالاً ولهذا لم يجز أداء الزكاة العين من الدين ولم يحنث في قوله إن كان له مال فعبده حر إذا لم يكن له مال عين وله ديون على الناس كما وجبت المساواة في القدر احترازاً عن حقيقة الفضل فثبت أن وجوب التعيين للاحتراز عن الربا كوجوب المساواة.

وقد وجدنا هذا الحكم وهو وجوب التعيين متعدياً عن هذا الأصل إلى الفروع حتى شرط الشافعي رحمه اللّه التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين كما شرطناه جميعاً في بدلي الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه لذلك. وقلنا جميعاً فيمن اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس أنه باطل وإن كان موصوفاً لأن بترك التعيين في أحد البدلين بعدم المساواة في اليد باليد كما لو باع ذهباً بفضة ولم يقبض أحدهما في المجلس. وإنما قال: حالاً غير مؤجل ليكون وجه الجواز أظهر يعني مع كونه حالاً موصوفاً يجوز لعدم التعيين. لما قلنا من اشتراط تعين البدلين طلباً للمساواة احترازاً عن شبهة الفضل. ووجب تعيين رأس مال السلم يعني بالقبض في المجلس سواء كان من الأثمان أو من غيرها لأن المسلم فيه أبداً يكون ديناً ورأس المال في الأغلب هو الدراهم والدنانير وانها لا يتعين إلا بالقبض فشرطنا القبض الذي يحصل به التعيين كيلا يكون افتراقاً عن دَيْن بدَيْن ثم لو كان شيئاً يتعين بالتعيين بدون القبض يشترط القبض أيضاً ولا يكتفى فيه بالتعيين دفعاً لحرج التمييز عن العوام وإلحاقاً للفرد بالأغلب.

---

(١) أخرجه مسلم في المساقاة حديث رقم ١٥٩٦، وابن ماجه برقم ٢٢٥٧، والإمام أحمد في المسند ٥/٣.

في بيع الطعام بالطعام: إن التقابض شرط وقلنا جميعاً فيمن اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه حالاً غير مؤجل: إنه باطل وإن كان موصوفاً لما قلنا ووجب تعيين رأس مال السَّلم بالإجماع وإذا ثبت التعدي في ذلك ثبت أنه معلول فلا تعدي بلا تعليل بالإجماع فقد صح التعدي ولم يكن الثمنية مانعة وإذا ثبت فيه ثبت في مسألتنا لأنه هو بعينه بل ربا الفضل أُثبت منه. وقال الشافعي رحمه الله: إن تحريم الخمر معلول فلا بد من إقامة الدليل عليه ولا دليل عليه من قبل

فيثبت بما ذكرنا أن هذا الحكم قد تعدى إلى الفروع إذ لا معنى للتعدي إلا وجود حكم النص في غير المنصوص عليه وعدم اقتصاره عليه (**وإذا ثبت التعدّي في ذلك**) أي في حكم التعيين (**ثبت أنه**) أي النص معلول فلا يعدى بلا تعليل أي الحكم لا يعدى إلى الفرع بلا تعليل الأصل بالإجماع وثبت أن التعليل بعلة قاصرة لا يمنع من التعدي بعلة متعدية لأن التعدي قد صح هاهنا ولم تك الثمنية مانعة. وإذا ثبت فيه أي ثبت للتعليل هذا النص في تعدّي حكم التعيين إلى ما ذكرنا من الصور ولم تكن الثمنية مانعة منه (**ثبت تعليله في مسألتنا**) أي فيما تنازعنا فيه وهو تعدي وجوب المماثلة إلى سائر الموزونات (**لأنه هو بعينه**) أي لأن التعليل لوجوب المماثلة عين التعليل لتعدي حكم التعيين فإن تعدى وجوب المماثلة للاحتراز عن الربا كما أن تعدي وجوب التعيين للاحتراز عن الربا أيضاً. بل ربا الفضل أثبت منه أي من ربا النسيئة يعني ربا الفضل الذي بني تعدي وجوب المماثلة عليه أسرع ثبوتاً من ربا النسيئة الذي بني تعدي التعيين عليه لأنه حقيقة الفضل وربا النسيئة شبهة الفضل والحقيقة أولى بالثبوت من الشبهة. فإن قيل لا نسلم وجود التعدي في هذا الحكم لأن معنى التعدي أن يوجد الحكم في الفرع الذي لا نص فيه بناء على علة جامعة بين الأصل والفرع والتعيين فيما ذكرتم ثابت بالنص لا بالعلة فإنه عليه السلام قال في كل واحد من الأشياء الستة عند المقابلة بجنسه يداً بيد قبضاً بقبض ثم قال: وإذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم. بعد أن يكون يداً بيد فيجب القبض المعين عند اتفاق الجنس واختلافه بهذا النص وفي رأس مال السلم بنهيه عليه السلام عن الكالئ بالكالئ فكان القبض المعين واجباً في هذه المسائل بالنص لا بالتعليل وإذا كان كذلك لم يثبت كون هذا النص معلولاً. يوضحه أن من شرط صحة التعليل عدم النص في الفرع فمع وجود هذه النصوص فيما ذكرتم من الفروع كيف يمكن القول بتعدي الحكم من الذهب والفضة إليها. قلنا: وجود النص في الفرع لا يمنع صحة التعدي من محل آخر إليه بالتعليل إذا كان التعليل موافقاً للنص عند البعض وإنما يمنع إذا كان على خلاف النص. ألا ترى أن الفقهاء عن آخرهم يقولون هذا الحكم ثابت بالنص

النص بل الدليل دل على خلافه فإن النص أوجب تحريم الخمر لعينها وليست حرمة سائر الأشربة ونجاستها من باب التعدي لكنه ثبت بدليل فيه شبهة احتياطاً ومثال هذا الشاهد لما قبلت شهادته مع صفة الجهل بجدود الشرع بطل

والمعقول على معنى أنه لولا النص لكان الحكم ثابتاً بالقياس ولم يكن معدولاً به عن القياس فإذا وجد النص كان القياس موكداً له وكان النص مقرراً للقياس ويتعاضد كل واحد منهما بالآخر كما إذا وجد نصان من الكتاب أو من السنة أو منهما جميعاً فثبت أن وجود النص في الفرع لا يقدح فيما ذكرنا بل مؤكد كون الأصل المقيس عليه معلولاً.

قوله: (قال الشافعي) علل الشافعي رحمه اللّهّ تحريم الخمر بوصف الإسكار وقال هذا وصف مؤثر لأن المنع من شرب ما يستر العقل الذي صار به الإنسان أهلاً للخطاب والتكليف ويجعله كالزائل أمر معقول ولهذا لم يشربها نبي قط ولم يشربها كثير من الصحابة قبل التحريم فتلحق سائر الأشربة المسكرة بها بعلة الإسكار فيحرم قليلها وكثيرها ويجب الحد بشرب القليل منها كالخمر. فقال الشيخ رحمه اللّه: لا بد من إقامة الدليل أولاً على كون النص المحرم لها معلولاً ليصح تعليله بعد ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل من النص دال على أنه غير معلول فإن النبي ﷺ قال: «إن اللّه تعالى حرم الخمر لعينها قليلها وكثيرها والمسكر من كل شراب» فلو كانت الحرمة متعلقة بالسكر لم يثبت في القليل كما ذهب إليه بعض أهل الأهواء. وقوله ليست حرمة سائر الأشربة ونجاستها جواب عما يقال قد تعدى حكم الحرمة حكم النجاسة من الخمر إلى بعض الأشربة المسكرة مثل المطبوخ أدنى طبخة إذا اشتد والتي من نبيذ الزبيب أو التمر إذا اشتد كما تعدى حكم التعيين في المال المذكور إلى الفروع فثبت به أن النص المحرم للخمر معلول إذ لا تعدي بلا تعليل. فقال: ليست حرمة سائر الأشربة أي باقي الأشربة المحرمة ونجاستها من باب التعدي. الا ترى أنهما لم يثبتا على الوصف الذي ثبتا في الخمر حتى يكفر مُستحلّ الخمر ولا يكفر مستحلّ سائر الأشربة. ونجاسة الخمر غليظة لا يعفى عنها أكثر من قدر الدرهم ونجاسة سائر الأشربة المحرمة خفيفة يعفى عنها ما دون ربع الثوب. كذا لا يجوز بيع الخمر بالإجماع ويجوز بيع سائر الأشربة المحرمة عند أبي حنيفة رحمه اللّه إليه أشير في «المبسوط» (لكنه) أي لكن الحكم وهو الحرمة والنجاسة فيه أي في سائر الأشربة ثبت بدليل فيه شبهة بطريق الاحتياط وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «الخمر من هاتين الشجرتين»[1] مشيراً إلى النخلة والكرمة فظاهره يوجب أن يكون حكم

---

(١) اخرجه مسلم في الأشربة حديث رقم ١٩٨٥، والترمذي في الأشربة حديث رقم ١٨٧٥، وأبو داود في الأشربة حديث رقم ٣٦٧٨، وابن ماجه برقم ٣٣٧٨، والإمام احمد في المسند ٢/٤٩٦.

الطعن بالجهل وصح الطعن بالرق فكذلك هاهنا متى وجدنا النص شاهداً مع ما ذكر من الطعن بطل الطعن ومتى وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح وهو الرق لم يجز الحكم بظاهر الحرية إلا بحجة فكذلك هنا لا يصح العمل به مع الاحتمال إلا بالحجة والله أعلم.

هذه الأشربة حكم الخمر إذ النبي عليه السلامُ بُعث مبيناً للحكم لا للغة فكان معناه ما يتخذ منهما له حكم الخمر وإذا كان كذلك لا يثبت به كون النص معلولاً **(ومثال هذا)** أي نظير ما ذكرنا أن وصف الثمنية لما لم يمنع من تعدي حكم التعيين لا يصح الطعن به بأن يقال: هذا النص معلول بهذا الوصف فلا يصح أن يكون معلولاً بوصف آخر وأن التمسك بالأصل معلول بهذا الوصف فلا يصح أن يكون معلولاً بوصف آخر وأن التمسك بالأصل لما لم يصلح حجة يلزمه صح الطعن باحتمال كون هذا النص المعين غير معلول وطلب إقامة الدليل على كونه معلولاً. طعن الشاهد بالجهل والرق فإن الطعن بالجهل لا يصح وبالرق يصح على ما قرر في الكتاب **(متى وجد بالنص شاهداً)** أي معللاً مع ما ذكر الخصم من الطعن بأنه معلول بالثمنية بطل هذا الطعن والله أعلم.

باب شروط القياس

قال الشيخ الإمام وهي أربعة أوجه:

١ – أن لا يكون الأصل مخصوصاً بحكمه بنص آخر.

باب شروط القياس

قوله: (أن لا يكون الأصل مخصوصاً بحُكْمه بنص آخر) اعلم أنه لا بد من بيان الأصل والفرع هاهنا لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول: الأصل في القياس عند أكثر العلماء من أهل النظر هو محلّ الحكم المنصوص عليه كما إذا قيس الأرز على البُر في تحريم بيعه بجنسه كان الأصل هو البر عندهم لأن الأصل ما كان حكم الفرع مقتبساً منه ومردوداً إليه ذلك هو البر في هذا المثال. وعند المتكلمين «هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص أو إجماع» كقوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة مثْلاً بمثْلٍ» في هذا المثال لأن الأصل ما تفرع عليه غيره والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان هو الأصل. وذهبت طائفة إلى أن الأصل «هو الحكم في المحل» لأن الأصل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم به موصلاً إلى العلم أو الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لا في المحل لأن حكم الفرع لا يتفرع على المحل. ولا في النص والإجماع إذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونهما بدليل عقلي أو ضرورة أمكن القياس فلم يكن النص أصلاً للقياس أيضاً. وهذا النزاع لفظي لإمكان إطلاق الأصل على كل واحد منها لبناءِ حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص لأن كل واحد أصله وأصل الأصل أصل ولكن الأشبه أن يكون الأصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لأن الأصل يطلق على ما يبتني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر إلى غيره ويستقيم إطلاقه على المحل بالمعنيين. أما بالمعنى الأول فلما قلنا. وأما بالمعنى الثاني فلافتقار الحكم ودليله إلى المحل ضرورة من غير عكس لأن المحل غير مفتقر إلى الحكم ولا إلى دليله. ولأن المطلوب بيان الأصل الذي يقبل الفرع في التركيب القياسي ولا شك أنه بهذا الاعتبار هو المحل.

وأما الفرع فهو المحل المشبه عند الأكثر كالأرز في المثال المذكور وعند الباقين

٢ - وأن لا يكون حكمه معدولاً به عن القياس.

٣ - وأن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه.

هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلاً وهذا أولى لأنه الذي يبتنى على الغير ويفتقر إليه دون المحل إلا انهم لما سموا المحل المشبه به «أصلاً» سموا المحل الآخر «فرعاً». وإذا ثبت هذا فنقول: إن كان المراد من الأصل هاهنا النص المثبت للحكم فالمراد من الخصوص التفرد كما في قولك فُلان مخصوص بعلم الطب أي منفرد به من بين العامة لا يشاركه فيه أحد لا المخصوص من صيغة عامة فإنه غير مانع عن القياس. ألا ترى أن أهل الذمة لما خصوا عن عموم نص القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهابين وغيرهم بالقياس. والباء في بحكمه بمعنى مع وفي بنص آخر للسببية. والمختص به غير مذكور والضمير راجع إلى الأصل أي يشترط أن لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصاً مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه وتفرده به مثل قوله عليه السلام: «من شَهد له خزيمة فحَسْبُهُ»[1] فإنه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضي اللّه عنه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه به وهو قوله تعالى: ﴿وَاستَشهِدُواْ شَهِدَينِ مِن رِّجالِكُم﴾ [البقرة:٢٨٢]، فإنه لما أوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فإذا ثبت بدليل في موضع كان مختصاً به ولا يعدوه للنص النافي في غيره. وإن كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد من الخصوص التفرد كما قلنا. والباء في بحكمه صلة الخصوص **(وفي بنص آخر للسببية)** أي يشترط أن لا يكون محل الحكم مختصاً بالحكم المشروع فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضي اللّه عنه فإنه مختص أي متفرد بقبول شهادته وحده لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى: ﴿وَاستَشهِدُواْ شَهِدَينِ مِن رِّجالِكُم﴾ [البقرة:٢٨٢]، أو المراد من الخصوص خصوص العموم إلا أنه أريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فإنه لا يمنع من القياس. والباء في بنص متعلقة بالخصوص والنص الآخر الدليل المخصص والمخصوص منه غير مذكور يعني يشترط أن لا يكون محل الحكم مخصوصاً بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخصصه مثل خزيمة رضي اللّه عنه فإنه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد مثل قوله تعالى: ﴿وَاستَشهِدُواْ شَهِدَينِ﴾ [البقرة:

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٥/١٧٩.

٤ – وأن يبقى الحكم في الأصل بعد التعليل على ما كان قبله.

٢٨٢]، ﴿وَأَشهِدُواْ ذَوَى عَدْلٍ منكُم﴾ [الطلاق:٢]، بقوله عليه السلام: «مَنْ شَهد له خُزيمة فحَسْبه» ولكن بطريق الكَرامة فيمنع من إلحاق غيره به قياساً سواء كان مثله في الفضيلة أو فوقه أو دونه وهذا الوجه أوفق لظاهر الكتاب.

قوله: (وأن لا يكون حكمه معدولاً به عن القياس) الضمير في به راجع إلى الحكم والباء للتعدية فإن العدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتأتى المجهول عنه إلا بالباء ويكون معناه مع الباء معنى الفاعل أي ومن شروطه ان لا يكون حكم الأصل عَادلاً عن سنن القياس. أي مائلاً عنه يعني لا يكون على خلافه. وأن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه. الضمير في بعينه عائد إلى الحكم وفي نظيره إلى الأصل وفي فيه إلى الفرع. وهذا الشرط وإن كان شرطاً في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدية وكونه الحكم شرعياً وعدم تغييره في الفرع فإن قوله: بعينه يشير إليه ومماثلة الفرع الأصل وعدم وجود النص في الفرع إلا أن الكل لما كان راجعاً إلى تحقق التعدية فإنها تتم بالجميع جعل الكل شرطاً واحداً بخلاف الشرطين الأولين فإنهما ليسا من التعدية بل هما من شروط التعدية كذا في بعض الشروح **(وأن يبقى الحكم في الأصل)** أي النص الذي في المقيس عليه بعد التعليل على ما كان قبل التعليل يعني يشترط أن لا يتغير في الفرع.

وزاد بعض الأصوليين شروطاً لم يذكرها الشيخ. منها ما ذكر شمس الأئمة رحمه الله: أنه يشترط ان لا يكون التعليل متضمناً إبطال شيء من الفاظ النص كإلحاق سائر السباع بالخمس المؤذيات في إباحة قتلها للمحرم بالتعليل فإنه يوجب إبطال لفظ الخمس المذكور في قوله عليه السلام: «خَمس من الفواسق يُقتلن في الحل والحرم» لأنه لا يبقى على حاله بل يصير أكثر من خمس فكان هذا التعليل مبطلاً له فيبطل ولم يذكره الشيخ لدخوله في الشرط الرابع.

ومنها ما ذكر غيره: أن حكم الأصل يشترط أن يكون ثابتاً ولا يكون منسوخاً لأن الحكم يتعدى من الأصل إلى الفرع ولا يمكن ذلك إلا بعد ثبوت الحكم في الأصل وفيهم هذا الشرط من قوله: وأن يتعدى الحكم إذ التعدي يتحقق في الثابت لا في المنسوخ.

ومنها ان يكون حكم الأصل غير متفرع عن أصل آخر وهو مذهب أبي الحسن وأكثر أصحاب الشافعي خلافاً للحنابلة وأبي عبد الله البصري من المعتزلة لأن العلة الجامعة بين حكم الأصل وأصله إن اتحدت مع الجامعة بين حكم الأصل وفرعه فذكر الوسط ضائع لأنه تطويل غير مفيد. كقول الشافعي في السفرجل إنه مطعوم فيكون ربوياً قياساً على التفاح

. . . .

ثم يقيس التفاح على البر بواسطة الطعم فيضيع ذكر الوسط وهو التفاح. وإن لم تتحد العلتان فسد القياس لأن العلة التي بين الأصل وأصله لا توجد في الفرع والعلة التي بين الأصل وفرعه ليست بمعتبرة لثبوت الحكم في الأصل بدونها كقول بعض أصحاب الشافعي في الجُذام إنه عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياساً على الرّتق ثم قاسوا الرَّتق على الجبّ عند توجه المنع بجامع فوات غرض الاستمتاع. وفي قوله: الثابت بالنص إشارة إلى هذا الشرط يعني يشترط تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص لا بالقياس.

ومنها أن لا يكون حكم الفرع متقدماً على حكم الأصل. إذ لو كان كذلك يلزم منه ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الأصل وذلك كقياس الشافعي الوضوء على التيمم في الانتقال إلى النية فإن شرعية التيمم ثابتة بعد شرعية الوضوء فلا يجوز تعدية الحكم منه إلى الوضوء.

واعلم أن صاحب الميزان اعترض على الشروط الأربعة المذكورة في الكتاب بوجوه: أحدها أن اشتراط الشرط الأول والثاني إنما يستقيم على قول من يرى تخصيص العلة مثل القاضي الإمام أبي زيد ومن وافقه فأما عند من أنكر تخصيص العلة مثل الشيخين وعامة المتأخرين فلا يستقيم لأن النص إذا ورد بخلاف القياس تبيَّن به أن ذلك القياس كان باطلاً فكان اشتراط كون حكم الأصل غير معدول به عن القياس غير مستقيم ليتبين بطلان ذلك القياس بورود النص على خلافه. بيانه أن الأكل لما جعل علة لفساد الصوم ثم ورد نص ببقاء الصوم مع الأكل ناسياً كان ذلك دليلاً على فساد العلة فكيف يستقيم قولهم أنه ورد على خلاف القياس مع تبين فساد القياس وبطلانه بوروده.

وثانيها: إنه ذكر التعدي وهو التجاوز وذلك لا يتحقق في الأوصاف ولو ثبت يلزم منه خلو محل النص عن الحكم إذ الشيء لا يثبت في محلين في زمان واحد. وثالثها: أن اشتراط تعدي حكم النص بعينه يمنع من ثبوت القياس فكيف يصلح شرطاً لأن حكم النص في قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة مثلاً بمِثل» حرمة الفضل على الكَيل في الحنطة ولا يتصوّر ثبوته في الفرع لأن حرمة الفضل على الكيل في الجص والأرز مثلاً غير حرمة الفضل في الحنطة. وأجيب عن الأول بأن المراد من كون حكم الأصل معدولاً به عن القياس عند من أنكر تخصيص العلة أن الاعتبار بالقواعد المعلومة في الشرع في نظائره لو لم يرد النص فيه يدل على خلاف ما ورد النص به فكان ورود النص به مخالفاً للقياس من حيث الصورة. وعن الثاني إن المراد من التعدي ثبوت مثل الحكم المنصوص عليه من حيث الجواز والفساد والحل والحرمة في الفرع وعدم اقتصاره على الأصل لا التعدي الذي

أما الأول فلأنه متى ثبت اختصاصه بالنص صار التعليل مبطلاً له وذلك باطل لأنه لا يُعارضه. وأما الثاني فلأن حاجتنا إلى إثبات الحكم بالقياس فإذا جاء مخالفاً للقياس لم يصح إثباته به كالنص النافي لا يصلح للإثبات وأما

يوجد في الأجسام وعن الثالث بأن المراد من تعدي عَيْن الحكم تعدي مثله من غير تغير في نفس الحكم ومن غير نظر إلى المحل فإن كل عاقل يعرف أنه لما ذكر تعدي الحكم بعينه إلى الرفع لم يرد به عين ذلك الحكم متقيداً بذلك المحل بل أراد تعدي مثله إلى الفرع من غير أن يحدث بالتعليل فيه تغييراً مثل تعدية حكم نص الربا إلى الفروع فإنا قد بدليل قطعي أو بدليل اجتهادي أن حكم النص حرمة الفضل على الكيل مطلقة لا حرمة الفضل على الكيل في الحنطة تعديناه إلى الجص والأرز بعلة القَدْر والجنس من غير تغيير فكان هذا تعدية حكم النص بعينه إلى فرع هو نظيره فكان صحيحاً بخلاف تعدية صحة ظهار المسلم إلى ظهار الذمي فإنه تغيير للحرمة المتناهية في الأصل إلى إطلاقها في الفرع فكان فاسداً.

قوله: (أما الأول) أي اشتراط الشرط االأول. فلأنه الضمير للشان **(متى ثبت اختصاصه)** أي بفرد الأصل بحكمه بالنص. صار التعليل لتعديته إلى محل آخر **(مبطلاً له)** أي للاختصاص الثابت بالنص **(وذلك)** أي التعليل المؤدي إلى إبطال حكم النص باطل **(لأنه)** أي التعليل أو القياس لا يعارض النص لدفع حكمه بوجه.

وأما الثاني أي اشتراط الشرط الأول وهو كونه غير معدول به عن القياس. فلأن حاجتنا إلى إثبات الحكم في الفرع بالقياس لأن القياس يرد هذا الحكم ويقتضي عدمه فلا يستقيم إثباته به كالنص إذا ورد نافياً لحكم لا يستقيم إثباته به لأنه يصير نافياً ومثبتاً لشيء واحد في زمان واحد. واعلم أن بعض المحققين ذكر في تصنيف له في أصول الفقه أنه اشتهر بين الفقهاء أن المعدول به عن القياس لا يقاس عليه غيره ولكنه محتاج إلى تفصيل. فنقول: الخارج من القياس على أربعة أوجه: أحدهما ما استثني وخصص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص أبي بُردة بجواز تضحية العناق[1] وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده. وثانيها: ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس غيره عليه لتعذر العلة وتسميته معدولاً عن القياس وخارجاً عنه تجوز لأنه لم يسبق له عموم قياس ولا استثنى حتى يسمى المستثنى خارجاً عن القياس

---

(١) أخرجه مسلم في الأضاحي حديث رقم ١٩٦١. والترمذي حديث رقم ١٥٠٨. وأبو داود حديث رقم ٢٨٠٠.

الثالث فلأن القياس محاذاة بين شيئين فلا ينفعل إلا في محله وهو الفرع والأصل معاً وإنما التعليل لإقامة حكم شرعي وفي هذه الجملة خلاف. وأما الرابع فلما

بعد دخوله فيه بل معناه أنه ليس منقاساً لعدم تعقل علته. ومثاله أعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وجميع التحكمات المبتدأة التي لا يعقل فيها معنى.

وثالثها: القواعد المبتدأة العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها مع أنها يعقل معناها لأنه لم يوجد لها نظير خارج ما تناوله النص والإجماع وتسميته خارجاً عن القياس تجوز أيضاً وذلك كرُخَص السفر والمسح على الخفين ورخصة المضطر في أكل الميتة فإنا نعلم أن المسح على الخف إنما جوز لعسر النزع ومسيس الحاجة إلى استصحابه ولكن لا يقيس عليه العمامة والقفازين وما لا يستر جميع القدم لأنها لا تساوي الخف في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع. وكذلك رخصة السفر لا يشك في ثبوتها بالمشقة ولكن لا يقاس عليها مشقة أخرى لأن غيرها لا يشاركها في جملة معانيها ومصالحها فإن المرض لا يحوج إلى قصر الذات وإنما يحوج إلى قصر الحال بالرد من القيام إلى القعود ومن الركوع والسجود إلى الإيماء. وكذا إباحة الميتة للمضطر للحاجة بلا شك ولكن لا يقاس غيره عليه لأن غيره ليس في معناه فهذه الأقسام لا يجري فيها القياس بالاتفاق.

ورابعها: ما استثني عن قاعدة سابقة تطرق إلى استثنائه معنى فيجوز أن يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستبقى وشاركت المستثنى في علة الاستثناء عند عامة الأصوليين خلافاً لبعض أصحاب أبي حنيفة رحمه الله كما سيأتيك بيانه في آخر هذا الفصل إن شاء الله عز وجل. فتبيَّن بهذا أن المراد من العدول به عن القياس هاهنا أنه لا يعقل معناه أصلاً ويخالف القياس من كل وجه فإنه إذا كان موافقاً له من وجه يجوز القياس عليه.

قوله: (وأما الثالث) أي اشتراط الشرط الثالث (فلأن القياس) أي المقايسة. (محاذاة) أي مساواة بين شيئين (فلا ينفعل إلا في محله) أي محل القياس يعني لا يثبت وجوده إلا في محل قابل له إذ محل الانفعال شرط في كل فعل كالحياة شرط ليصير الصدم ضرباً والقطع قتلاً والمحاذاة لا تتصور في شيء واحد ولا في شيئين لم يكن أحدهما نظيراً للآخر فلو لم يتعدّ الحكم إلى فرع بالتعليل كان المحل شيئاً واحداً فلا يتحقق فيه المقايسة وكذا إذا لم يكن الفرع نظيراً للأصل لاستحالة تحقق المساواة بين المختلفين فلذلك شرطنا التعدي من الأصل إلى فرع هو نظيره. وإنما التعليل لإقامة حكم شرعي أي لإثباته يعني إنما شرطنا أن يكون الحكم شرعياً لا لغوياً لأن الكلام في القياس على أصول

قلنا: إن القياس لا يعارض النص فلا يتغيَّر به حكمه. مثال الأول أن الله تعالى شرط العدد في عامة الشهادات وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده لكنه

ثابتة شرعاً فلا يعرف بالتأمل فيها إلا ما كان ثابتاً شرعاً فإن الطب أو اللغة لا يعرف بالتأمل في أصول الشرع. وأما دليل اشتراط تعدي الحكم بعينه وخلو الفرع عن النص فقد دخل فيما ذكر لأن المحاذاة لا تتحقق مع تغيير الحكم وكذا إذا كان في الفرع نص لأنه يمنع من ثبوت حكم بالقياس في الفرع على خلافه. وفي هذه الجملة خلاف يعني في بعض ما تضمنه الشرط الثالث من القيود خلاف كما سنقرع سمعك بيانه عن قريب إن شاء الله تعالى.

قوله: (وأما الشرط الرابع) أي اشتراطه **(فلما قلنا)** أي في دليل الشرط الأول أن القياس لا يعارض النص على وجه يدفع حكم النص ويغيره فلو لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان قبله كان هذا قياساً مغيراً لحكم النص فيكون باطلاً فإن قيل: تغيير حكم الأصل من لوازم القياس فإن حكم النص بالتعليل تغيير من الخصوص إلى العموم والعموم غير الخصوص وإذا كان كذلك أنى يستقيم أن يجعل بقاؤه على ما كان قبله من شرائط القياس وفيه سد باب القياس؟ قلنا: المراد من التغير أن يتغير بالتعليل ما كان مفهوماً فيه لغة قبله مثل اشتراط التمليك في طعام الكفارة بالرأي كما قال الشافعي رحمه الله فإنه يلزم منه تغيير النص الوارد فيه وهو قوله تعالى: ﴿إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ﴾ [المائدة:٨٩]، إذ الإطعام لغة جعل الغير طاعماً ويحصل الخروج عن عهدته بالإباحة وباشتراط التمليك يتغير هذا الحكم ولا يحصل الخروج عن العهدة إلا بالتمليك فأما تعليل نص الربا وتعدية حكمه إلى سائر المكيلات والموزونات فلا يوجب تغييراً فيه إذ الحكم في الأشياء الستة بعد التعليل بقي على ما كان قبله.

قوله: (مثال الأول) أي نظير الشرط الأول أن الله تعالى شرط العدد في عامة الشهادات أي في جميع الشهادات المطلقة بقوله عز ذكره: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡ﴾ [البقرة:٢٨٢]، ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [الطلاق:٢]، ﴿ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ﴾ [المائدة: ١٠٦]، ﴿فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡ﴾ [النساء:١٥]، ويثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده وهو ما روي أن النبي ﷺ اشترى ناقة من أعرابي وأوفاه ثمنها ثم جَحد استيفاء الثمن وجعل يقول هلم شهيداً فقال عليه السلام: من يشهد لي فقال خزيمة ابن ثابت أنا أشهد لك يا رسول الله أنك أوفيت الأعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام: كيف تشهد لي ولم تحضرنا؟ فقال يا رسول الله إنا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء أفلا نصدقك فيما تخبر به من أداء ثمن الناقة؟ فقال رسول الله ﷺ: «من شهد له

ثبت كرامة له فلم يصح إبطاله بالتعليل وحل للنبي ﷺ تسع نِسوة إكراماً له فلم يصح تعليله وكذلك ثبت بالنص أن البيع محلاً مملوكاً مقدوراً. وجوز السلم

خُزيمة فحَسْبه» كذا في المبسوط. وروى أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني(١) في سننه أن النبي ﷺ ابتاع فرساً من أعرابي فاستتبعه ليقضيه ثمن فرسه فأسرع النبي ﷺ المشي وأبطأ الأعرابي فطفق رجال يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرس لا يعلمون أن النبي ﷺ ابتاعه حتى زاد بعضهم الأعرابي في السَّوم على ثمن الفرس فقال للنبي ﷺ: إن كنت مبتاعاً هذا الفَرس فابتعه وإلا بعته فقال النبي عليه السلام حين سمع من الأعرابي ذلك: أو ليس قد ابتعته منك؟ فقال الأعرابي: لا والله ما بعتك. فقال النبي ﷺ بل ابتعته منك: فطفق الناس يلوذون بالنبي والأعرابي وهما يتراجعان وطفق الأعرابي قول: هلم شهيداً يشهد أني قد بايعتك فمن جاء من المسلمين قال للأعرابي ويلك إن النبي لم يكن ليقول إلا حقاً حتى جاء خزيمة بن ثابت فاستمع بمراجعتهما وطفق الأعرابي يقول: هلم شهيداً يشهد أني قد بايعتك فقال خزيمة أنا أشهد أنك قد بايعته فاقبل النبي ﷺ على خزيمة فقال بم تشهد قال بتصديقك يا رسول الله فجعل النبي ﷺ شهادة خزيمة بن ثابت شهادة رجلين. وقوله: لكنه تثبت كرامة له إشارة إلى الفرق بين تخصيص العام وبين تخصيص خزيمة بقول شهادته وحده حيث يجوز تعليل الدَّليل المخصص في العام ولا يجوز التعليل هاهنا لأن تخصيص خزيمة تثبت بطريق الكرامة وهي توجب انقطاع شركة الغير فتعليله لإلحاق غيره به سواء كان مثله في الفضيلة أو فوقه أو دونه يتضمن إبطال الحكم الثابت بالنص فيكون باطلاً بخلاف تخصيص العام فإن تعليله لا يوجد إبطال شيء لبقاء صيغة العموم والدليل المخصص على ما كانا عليه قبله فيجوز حتى لو أدى إلى إبطال العموم بأن لم يبق بعد التعليل إلا واحداً واثنان لا يجوز أيضاً على ما مر لأنه يصير حينئذ إبطالاً للنص بالقياس. قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين رحمه الله: إنما اختص بهذه الكرامة لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جَواز الشهادة لرسول الله ﷺ بناء على قوله كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فإن قوله عليه السلام في إفادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل التسامع في بعض الأحكام بمنزلة العيان فكان قول الرسول عليه السلام بذلك أولى. وحل لرسول الله ﷺ تسع نسوة إكراماً له لأنه تعالى قصر الحل في النساء على الأربع بقوله عز اسمه: ﴿فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء:٣]، ثم خص رسول الله ﷺ بإباحة التسع ولا شك أن إباحة النكاح من باب

---

(١) أخرجه أبو داود في الأقضية حديث رقم ٣٦٠٧.

في الدين بالنص وهو قوله ﷺ: «من أسلمَ منكم فليُسلم في كيلٍ معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» وما ثبت بهذا النص إلا مؤجلاً فلم يستقم إبطال

الكرامة لأنه إثبات الولاية على حرة مثله ولهذا لا يملك العبد إلا تزوج امرأتين لنقصان حاله فكان إباحة الزيادة على الأربع للرسول ﷺ إكراماً له. فلم يجز تعليله أي تعليل حل التسع الثابت لرسول ﷺ لتعديته إلى غيره كما فعله الرافضة حيث جوَّزوا تزوج تسع نسوة لغير الرسول عليه السلام اعتباراً به فإنه أسوة لأمته في ما شرع له وعليه لأنه ثابت بطريق الكرامة وفي تعليله وتعديته إلى غيره إبطال الكرامة كما قلنا.

قوله: (وكذلك) أي وكما ثبت اشتراط العدد في عامة الشهادات بالنص. ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام لحكيم بن خزام «لا تبعِ ما ليسَ عِنْدك» أي في ملكك ونهيه عن بيع الآبق وعن بيع الخمر أن البيع يقتضي محلاً مملوكاً **(مَقدوراً)** أي مقدور التسليم حساً وشرعاً حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه وسلمه أو باع العبد الآبق أو الخمر لا يجوز لعدم الملك في الأول وعدم القدرة على التسليم حِساً وشرعاً في الباقين **(وجوز السَّلَم في الدين)** أي جوز السلم فيما ليس في ملكه ولا في يده على خلاف ذلك الأصل بالنص أيضاً وهو قوله عليه السلام: «من أسلم منكم فليُسلم في كَيلٍ مَعلوم ووَزْنٍ مَعلوم إلى أجل مَعلوم» وما ثبت أي السلم بهذا النص إلا مؤجلاً لأن ظاهر هذا النص يقتضي اشتراط هذه الأوصاف واقتصار الجواز عليها كما لو قيل من دخل داري فليدخل غاضّ البصر ومن كلَّمني فليتكلم بالصواب كان موجبه حرمة الدخول والتكلم إلا بصفة غض البصر والصواب فكان تقدير الكلام من أسلم منكم فلا يسلم إلا في كذا فكان الجواز مختصاً بالسلم حال وجود هذه الأوصاف جميعاً كاختصاص قبول شهادة المفرد بخزيمة وحل التسع بالنبي عليه السلام. فلم يستقم إبطال الخصوص بالتعليل كما قال الشافعي رحمه الله: لما جاز السلم مؤجلاً يجوز حال لكونه أبعد من الغرر ولأن المسلم فيه عوض دين وجب في عقد البيع فيثبت حالاً ومؤجلاً كثمن المبيع لأن التعليل لا يصلح لإبطال ما ثبت بالنص. فإن قيل: قد عدتيم حكم هذا النص من الكيل والموزون إلى الثياب والعدديات المتقاربة وغيرها بالتعليل فنحن نعديه إلى السلم الحال أيضاً. قلنا: لا نُسلّم أن الحكم في غير المكيل والموزون ثَبت بالتعليل بل بإشارة النص أو دلالته فإن قوله عليه السلام: «في كيلٍ مَعلوم ووَزن معلوم» يشير إلى أن الجواز باعتبار حصول العلم بالقدر فكل ما يحصل العلم بمقداره بالاستيضاف يكون في معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال فإنه ليس في معنى المؤجل على ما سيأتيك بيانه إن شاء الله عز وجل. ثم فرَّع الشافعي رحمه الله على هذا الأصل عدم انعقاد النكاح بلفظ الهبة فقال قد ثبت اختصاص رسول

الخصوص بالتعليل وقال الشافعي رحمه اللّه: لما صح نكاح النبي عليه السلام بلفظة الهبة على سبيل الخصوص بقوله: ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، بطل التعليل. وقلنا: بل الاختصاص في سلامته بغير عوض وفي اختصاصه بأن لا تحل لأحد بعده قال اللّه تعالى: ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُم﴾ [الأحزاب: ٦]، وقال: ﴿قَد عَلِمنَا مَا فَرَضنَا عَلَيهِم فِي أَزوَاجِهِم﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وهذا مما لا يعقل

اللّه ﷺ بالنكاح بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾، بعد قوله عز اسمه: ﴿وَامرَأَةً مُّؤمِنَةً إِن وَهَبَت نَفسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، والخالصة مصدر مؤكد كوعد اللّه ونظيرها العافية والكاذبة والخاطئة أي خلص لك انعقاد النكاح بالهبة خلوصاً فلم يجز إبطال هذا الاختصاص بالتعليل لتعدية الحكم إلى نكاح غيره.

وقلنا: لا نسلم أن المراد من الخلوص ما قلت بل المراد اختصاصه عليه السلام بسلامتها بغير عوض أي مهر والمعنى قد خلص لك إحلال الموهوبة بغير بدل خلوصاً وذلك لأنه تعالى قال في أول الآية: ﴿إِنَّا أَحلَلنَا لَكَ أَزوَاجَكَ الَّتِي آتَيتَ أُجُورَهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، أي مهورهن وساق الكلام إلى أن قال: ﴿وَامرَأَةً مُّؤمِنَةً إِن وَهَبَت نَفسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، فكان فيه بيان المنة عليه في كلا النوعين من النكاح ببدل وبغير بدل والدليل عليه أنه تعالى قال في سياق الآية ﴿قَد عَلِمنَا مَا فَرَضنَا عَلَيهِم فِي أَزوَاجِهِم﴾ [الأحزاب: ٥٠]، يعني فرضنا المهر عليهم وأحللنا لك بغير مهر وقال: ﴿لِكَيلاَ يَكُونَ عَلَيكَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، اللام متعلقة بقوله: ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾، أي خالصة لك من دون المؤمنين لكيلا يكون عليك بضيق في أمر النكاح والحرج إنما يلحق الناس في لزوم المهر. فأما في العدول من لفظ إلى لفظ فلا حرج خصوصاً في حق من هو أفصح العرب والعجم. والمراد اختصاصه عليه السلام بأن لا تحل منكوحة لأحد بعده والمعنى خلص إحلال ما أحللنا لك من النساء خلوصاً حتى لا يحل لأحد بعدك فإنه عليه السلام كان يتأذى بأن يكون الغير شريكاً له في فراشه من حيث الزمان وعليه دل على قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُم أَن تُؤذُوا رَسُولَ اللّهِ وَلاَ أَن تَنكِحُوا أَزوَاجَهُ مِن بَعدِهِ أَبَداً﴾ [الأحزاب: ٥٣]، وقوله جل جلالة: ﴿وَأَزوَجُهُ أُمَّهَاتُهُم﴾، وهذا أي الاختصاص من الوجهين اللذين ذكرناهما مما يعقل كرامة. فأما الاختصاص باللفظ فلا لأن الاستعارة لا تختص بأحد بل الناس كلهم في الاستعارة ووجوه الكلام سواء والواو في قوله وفي اختصاصه بمعنى أو. ولفظه في أو لفظة اختصاصه في قوله وفي اختصاصه زائدة ولو قيل واختصاصه بأن لا يحل أو قيل وفي أن لا يحل أحد بعده لكان أحسن.

كرامة فأما الاختصاص باللفظ فلا وقد ابطلنا التعليل من حيث ثبت كرامة وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية في باب عُقود الإجارة بالنص مخالفاً للقياس المعقول لأن التقوم والتمول يعتمد الوجود ليصلح الإحراز والتقوم عبارة عن اعتدال المعاني وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود فلا يصح إبطال

قوله: (وكذلك ثبت للمنافع) اي وكما ثبت جواز السلم بالنص على خلاف القياس مختصاً به ثبت للمنافع المعدومة حكم التقوم والمالية في باب عقود الإجارة أي في جميع أنواعها صحيحها وفاسدها. بالنص مثل قوله تعالى: ﴿وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [النساء:٢٥]، في حق الأيجار وقوله تعالى إخباراً: ﴿عَلَى أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ﴾ [القصص:٢٧]، وقوله عليه السلام: «أعطوا الأجير حقَّه قبل أن يجف عَرَقه»(١) وقوله ﷺ: «ثلاثة أنا خصمهم من استأجر أجيراً فلم يعطه أجْرَه»(٢) الحديث. مخالفاً للقياس المعقول لما ذكرنا أن محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم والتقوم إنما يعتمد الوجود لأنه يثبت بالإحراز وأنه يتحقق في الموجود دون المعدوم والمنافع ليست بموجودة فضلاً من أن تكون محرزة وبعد ما وجدت لا يمكن إثبات القوم لها أيضاً لأن التقوم عبارة عن اعتدال المعاني يقال قيمة هذا الثوب كذا من الدراهم أي يعادل هذا الثوب هذا القدر من الدراهم من حيث المعنى وهو المالية ولابد في ذلك من المساواة في نفس الوجود ليمكن بعده إثبات المساواة في المعنى وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود لأن العين جوهر يبقى ويقوم به العرض والمنفعة عرض لا يبقى ويقوم بالجوهر وبين ما يبقى ويقوم به غيره وبين ما لا يبقى ويقوم بغيره تفاوت فاحش فلا يمكن إثبات المعادلة بينهما معنى كما لا يمكن صورة. إلا أنه يثبت تقومها بالنص في باب العقود غير معقول المعنى فيكون مختصاً به كاختصاص قبول الشهادة بخزيمة وجواز السلم في المؤجل فلا يصح إبطال هذا الخصوص بالتعليل والتعدية إلى الإتلاف والغصب لما مر غير مرة. ثم إيراد هذا المثال وإن كان أليق بالشرط الثاني لكونه معدولاً به عن القياس إلا أن بين الشرطين لما كان تآخياً وارتباطاً جاز إيراده في هذا الفصل فإنه مع كونه غير معقول المعنى مخصوص بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخالفها فلذلك أورده هاهنا.

قوله: (ومثال الثاني من الشروط) وهو أن لا يكون الأصل معدولاً به عن القياس (إن أكل الناسي) أي حُكم أكل الناسي للصوم وهو بقاء الصوم بعد تحقق الأكل معدول به

---

(١) أخرجه ابن ماجه في الرهون حديث رقم ٢٤٤٣.

(٢) أخرجه ابن ماجه حديث رقم ٢٤٤٢. والإمام أحمد في المسند ٢/٣٥٨.

الخصوص بالتعليل ومثال الثاني من الشروط أن أكل الناسي معدول به عن القياس وهو فوات القربة بما يضاد ركنها هو القياس المحض وثبت حكم النسيان بالنص معدولاً به عن القياس لا مخصوصاً من النّص فلم يصح التعليل للقياس وهو معدول عنه فيصير التعليل حينئذٍ لضد ما وُضع له.

عن القياس لأن القياس الصحيح يوجب أن يفسد صومه لأن الشيء لا يبقى مع ما يضاده والأكل يضاد الصوم لأنه ترك للكف الواجب فوجب أن يفسد صومه وإن كان ناسياً لأن النسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد الفعل المعدوم الا ترى أن من أتلف مال إنسان ناسياً يضمن كما لو أتلفه ذاكراً ولو ترك ركناً من الصلاة ناسياً تفسد صلاته كما لو تركه ذاكراً فثبت أنه لا تأثير للنسيان في إعدام الموجود وإيجاد المعدوم فإن من ترك الصلاة أو الحج أو الزكاة ناسياً لا يجعل مؤدياً بحال. إلا أن حكم النسيان وهو كونه غير مؤثر في الإفساد. ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام لذلك الأعرابي: «تم على صومك فإنما أطعمك اللّه وسقاك» معدولاً به عن القياس لا مخصوصاً من النص. زعم الشافعي رحمه اللّه أن قوله تعالى: ﴿أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى اللَّيلِ﴾ [البقرة:١٨٧]، يقتضي بعمومه أن يفسد صوم الناسي لأن الإمساك المأمور به فات عنه بالنسيان وكذا عموم قوله عليه السلام:: «الفطر مما دَخل» يقتضي ذلك إلا أن الناسي خص من هذين النصين بالحديث المشهور الذي ذكرنا والمخصوص من النص يقبل التعليل فيعلل بعدم القصد ويلحق به الخاطئ والمكره والنائم الذي صب الماء في حلقه. فقال الشيخ رحمه اللّه: ليس هذا من قبيل التخصيص فإنه إنما يتحقق فيما كان داخلاً في العموم ثم يخرج بالمخصص في تعليل النبي عليه السلام بقوله: «فإن اللّه أطعمك وسَقاك» إشارة إلى أن الناسي لم يكن داخلاً فيه لأن الفعل غير مضاف إليه فلم يكن هو تاركاً للكف بالأكل بل هو كان كما كان فلم يكن هذا تخصيصاً بل هو حكم ثابت بخلاف القياس كما قلنا. ويجوز أن يكون قوله لا مخصوصاً من النص رداً لما ذكره بعض مشايخنا في أصول الفقه أن الشرع حكم ببقاء صوم الناسي كرامة له مع فوات رُكنه فكان الناسي مخصوصاً بهذا الحكم كخزيمة بقبول الشهادة فلم يجز إلحاق غيره به فقال ليس هذا من قبيل التخصيص بطريق الكرامة إذ لو كان كذلك لم يجز إلحاق الغير به قياساً ولا دلالة وقد الحق غير الأعرابي به والحق الجماع ناسياً بالأكل بالاتفاق بطريق الدلالة فثبت أنه ليس بتخصيص بل هو ثابت معدولاً به عن القياس. وإذا كان كذلك لم يصح التعليل أي تعليل ذلك النص أو الحكم ليقاس عليه والحال أن ذلك الحكم معدول به عن القياس (**فيصير التعليل**) بالنصب أي يصير التعليل حينئذٍ (**لضد ما وُضع له**) أي وضع الحكم له لأنه إنما وضع معدولاً به عن القياس ليقتصر

ولم يثبت هذا الحكم في مواقعة الناسي بالتعليل بل بدلالة النص لأنهما سواء في قيام الركن بالكف عنهما ألا ترى أن معنى الحديث لغة أن الناسي غير

على المحل الذي ثبت فيه فلو علل وعُدي إلى محل آخر يكون التعليل لضد ما وضع الحكم له إذ التعدي ضد الاقتصار أو الضمير في وضع للقياس أي يصير التعليل حال كونه معدولاً به عن القياس لضد ما وضع القياس له لأن القياس يقتضي ثبوت الفطر وانتفاء الصوم في هذه الصورة كما قلنا فالتعليل لبقاء الصوم وتعديته إلى محل آخر يكون لضد ما وضع القياس له لأن انتفاء الصوم مع بقائه ضدان فلا يجوز أن يثبت به ضده كما لا يجوز أن يثبت الحكم بالنص النافي له. فإن قيل هذا إنما يلزم إذا كان هذا الحكم مخالفاً للقياس من كل وجه وليس كذلك فإن بقاء صوم الناسي باعتبار صيرورة الأكل معدوماً لعدم القصد معقول فيجوز أن يلحق به المخطئ والمكره وغيرهما. قلنا: قد بينا أنه لا أثر لعدم القصد في إيجاد المعدوم وإعدام الموجود كما قلنا فيكون مخالفاً للقياس من كل وجه. ولئن سلّمنا أنه محل للقياس فلا يمكن إلحاق المخطئ والمكره به لما سيأتي بيانه.

قوله: (ولم يَثبت هذا الحكم) جواب عما يقال: إن حكم هذا النص قد تعدى بالتعليل إلى الجماع بالإجماع فلو كان مخالفاً للقياس من كل وجه لما ثبت هذا الحكم في غير الأكل والشرب. فقال: لم يثبت هذا الحكم وهو بقاء الصوم في مواقعة الناسي بالتعليل بل بدلالة النص لأن الأكل والجماع سواء في قيام الركن وهو الصوم بالكف عنهما لثبوتهما بخطاب واحد وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى اللَّيلِ﴾ [البقرة:١٨٧]، بعد قوله: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابتَغُواْ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُم وَكُلُواْ وَاشرَبُواْ﴾ [البقرة:١٨٧]، أي أتموا الكف عن هذه الأشياء الثلاثة إلى الليل فلم يكن للجماع اختصاص وكان النص الوارد في بعضها وارداً في الكل لأن أحد المتساويين إذا ثبت له حكم يثبت للآخر أيضاً ضرورة المساواة بينهما إذ لو لم يثبت لاختلفا فيثبت عدم المساواة حالة المساواة وهو فاسد. ولا يقال: إن الصلاة وجبت بنص واحد ثم التفاوت في الأركان ثابت. لأنا نقول ليس كذلك بل كل ركن ثبت بنص على حدة مثل قوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة:٢٣٨]، ﴿اركَعُواْ وَاسجُدُواْ﴾ [الحج:٧٧]، فيجوز أن يظهر التفاوت بينها فأما فيما نحن فيه فالإمساك عن الأشياء الثلاثة ثبت بنص واحد ولم يختص كل واحد بنص على حدة. ونظيرهما الاغتسال والتوضؤ فإن الاغتسال لما ثبت بأمر واحد وهو قوله تعالى: ﴿فَاطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة:٦] ،جعلت الأعضاء كلها كعضو واحد حتى جاز غسل عضو ببلل عضو آخر وفي التوضؤ لما اختص كل عضو بأمر على حدَة جعل كل عضو منفرداً عن الآخر حتى لم يجز غسل اليد ببلل الوجه وغسل الرجل ببلل اليد. ثم استوضح ثبوته بطريق

جانٍ على الصوم ولا على الطعام فكان الجماع مثله بدلالة النص على ما مر وكذلك ترك التسمية على الذبيح ناسياً يجعل عفواً بالنص معدولاً عن القياس فلا يحتمل التعليل وكذلك حديث الأعرابي الذي قال له رسول الله ﷺ: كل أنت وأطعم عيالك. كان الأعرابي مخصوصاً بالنص فلم يحتمل التعليل فأما المستحسنات فمنها ما ثبت بقياس خفي لا معدولاً. وأما الأصل إذا عارضه

الدلالة بقوله: ألا ترى أن معنى الحديث لغة أن الناسي غير جانٍ يعني من سمع قوله عليه السلام: «تم على صومك» من أهل اللسان فقيهاً كان أو غير فقيه يفهم منه أن بقاء الصوم والأمر بالإتمام بعد الأكل باعتبار أن الناسي غير جانٍ بالأكل على الصوم لأنه لما كان ناسياً للصوم لم يتصور منه الجناية عليه والقصد إلى هتك حرمته. ولا على الطعام لأنه ليس بمحل للجناية وهذا المعنى بعينه ثابت في الجماع من غير تفاوت لأنه ليس بجناية على الصوم للنسيان ولا على البضع لأنه ليس بمحلٍ لها فلم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم وذلك غير مانع من ثبوت الحكم بالدلالة كمن به سَلَس البول يتوضأ لوقت كل صلاة كالمستحاضة وكان الحكم فيه ثابتاً بالدلالة لا بالقياس فكذا هاهنا. على ما مرّ أي في باب الوقوف على أحكام النظم **قوله: (وكذلك ترك التسمية)** أي وكالأكل ناسياً ترك التسمية على الذبيح ناسياً جعل عفواً بالنص وهو قوله عليه السلام حين سئل عَمن ذبح فترك التسمية ناسياً. «كُلوه فإن تسمية الله في فم كل امرئٍ مسلم» وفي رواية: «ذكر الله في قلب كل مُسلم» معدولاً به عن القياس فإن القياس يأبى حله لعدم شرطه إذ التسمية شرط للحل بالاتفاق أما عندنا فظاهر وأما عند الشافعي فلأنه شرط الملة لتقوم مقام التسمية حتى لا يحل ذبائح أهل الشرك لعدم الملة وقد بينا أنه لا أثر للنسيان في إيجاد الشرط المعدوم كما لو صلى بغير طهارة ناسياً أو ترك إحضار الشهود في النكاح ناسياً. فلم يحتمل التعليل بأن يقال الملة في الناسي قامت مقام التسمية وثبت به الحل فيتعدى الحكم به إلى العامد لأنه معدول به عن القياس مع أنه لا مساواة بينهما لأن الناسي لم يوجد منه قصد الترك والإعراض فبقيت الحالة الأصلية معتبرة له حكماً فأما العامد فقد تعمّد الإعراض والترك فلا يمكن إبقاؤها مع تحقق ما يردها منه كمن قدم إليه طعام حل له أكله بغير إذن لدلالة الحال ولو قيل له: لا تأكل لا يحل. ولأن حالة النسيان حال عذر وقيام الملة مقام التسمية ضرب من الخفة وثبوت الخفة حالة العذر لا يدل على ثبوتها بلا عُذر. وقد رَوى الكلبي بإسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما في الناسي أنه يحل ذبيحته وتسمية ملته وإذا تعمد لم تحل كذا في «الأسرار».

قوله: (وأما المستحسنات) جواب عما قال بعض أصحابنا أن المستحسنات كلها

أصول فلا يسمى معدولاً لأن التعليل لا يقضي عدداً من الأصول ولكنه مما

معدول بها عن القياس لمخالفة القياس الظاهر إياها إذ الاستحسان لا يذكر إلا في مقابلة القياس وإذا كان كذلك لا يجوز تعدية الحكم الثابت بالاستحسان إلى غيره لكونه معدولاً به عن القياس. فقال من المستحسنات ما ثبت معدولاً به كما قلتم (**ومنها ما ثبت بدليل خفي**) أي بنوع من القياس إلا أنه خفي لا معدولاً به عن القياس من كل وجه كما سنبيه فيجوز تعليله وتعديته إلى غيره.

قوله: (**وأما الأصل إذا عارضه أصول**) يعني إذا ثبت حكم بنص وفيه معنى معقول إلا أنه يعارض ذلك الأصل أصول أخرى تخالفه فلا يسمى ذلك الأصل معدولاً به عن القياس أي مخالفاً له حتى جاز تعليله. والحاصل أن الشرع إذا ورد بما يخالف في نفسه الأصول يجوز القياس عليه إذا كان له معنى يتعداه عند عامة أصحابنا منهم القاضي الإمام أبو زيد الشيخان ومن تابعهم من المتأخرين وإليه ذهب عامة أصحاب الشافعي وعامة المتكلمين وليس هذا من قبيل المعدول به عن القياس. وحكي عن بعض أصحابنا أنهم لم يُجوِّزوا القياس عليه. وعن الشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي أنه منع جواز القياس عليه إلا إذا كانت علة منصوصة مثل ما روي أنه عليه السلام علل سؤر الهرة بأنها من الطوافين عليكم والطوافات لأن النص على العلة تنصيص بوجوب القياس. أو كانت الأمة مجمعة على تعليله لأن الإجماع كالنص. أو كان ذلك الحكم موافقاً لبعض الأصول وإن كان مخالفاً للبعض كخبر التخالف عن اختلاف المتبايعين فإنه وإن كان مخالفاً لقياس الأصول من وجه لكنه لما كان موافقاً لبعض الأصول وهو أن ما يملك على الغير كان القول قوله فيه قيس عليه الإجارة. وعن محمد بن شجاع البلخي أن الحكم المخالف للقياس إن ثبت بدليل مقطوع به جاز القياس عليه وإلا فلا تمسك من لم يجوز القياس عليه بأن إثبات الشيء لا يصح مع وجود ما ينافيه فإذا كان القياس مانعاً مما ورد به الأثر لم يجز استعمال القياس فيه لأنه يكون استعمالاً للقياس مع ما ينافيه. يوضحه أنه إذا جاز القياس على هذا الأصل لم يكن فرق بين هذا الأصل وبين سائر الأصول فيخرج حينئذ من كونه مخصوصاً من القياس. بخلاف ما إذا نص على علته لأن كل فرد وجدت فيه تلك العلة يصير كالمنصوص عليه ويصير كأن النبي ﷺ أمرنا بأن نقيس عليه كل ما شاركه في العلة. وكذا إذا حصل إجماع على جواز القياس عليه لأن الإجماع بمنزلة النص. ولأن القياس على الأصل المعدول به عن القياس لا ينفك عن قياس يعارضه وهو القياس على سائر الأصول والقياس إذا لم ينفك عن قياس يعارضه يكون ساقطاً لأن من شرطه انفكاكه عن المعارض فإن معارضة الدليل بالدليل توجب التوقف.

يصلح للترجيح على مثال ما قلنا في عدد الرواة. وأما الثالث فأعظم هذه الوجوه

واحتج من جوَّز القياس عليه بأن ما ثبت بخلاف الأصول أصل يجب العمل به فجاز أن يستنبط منه معنى ويقاس عليه غيره كما إذا كان موافقاً للأصول وكان القياس عليه بعد ما صار أصلاً بنفسه كالقياس على سائر الأصول. غاية ما فيه أنه يلزم تعارضِ القياسين أعني القياس على هذا الأصل والقياس على سائر الأصول وذلك غير مَانع عن القياس بل يجب على المجتهد الترجيح. ويجوز أن يرجح القياس على سائر الأصول على القياس على هذا الأصل إن كان ثبوته بدليل غير مقطوع به لأن القياس على ما يفيد العلم أولَى من القياس على ما يفيد الظن. فأما إذا كان دليله مقطوعاً به فلا ترجيح بما قلنا لأن الكل ثبت بدليل يفيد العلم فيطلب الترجيح من وجه آخر. وتبين أن إثبات الحكم بهذا القياس لم يكن إثباتاً بما ينافيه القياس ويمنعه لأنه ليس بثابت بالقياس الذي ينافيه وهو القياس على سائر الأصول بل بالقياس الذي يوافقه وهو القياس على الأصل الثابت بخلاف ذلك القياس كما لو كان في الحادثة نصان أحدهما نافٍ والآخر مُثبت لا يمتنع ثبوت الحكم بأحدهما إذا ظهر له نوع رجحان باقتضاء الآخر خلافه وإنما يمتنع إضافة النفي إلى النص المثبت أو عسكه فكذا هاهنا.

يوضحه أن الثابت بالاستحسان معدول به عن القياس الظاهر ثم جاز تعديته إلى غيره إذا كان معناه معقولاً كما بيَّنا وإن كان القياس الظاهر يقتضي خلافه. وكذا الدليل المخصص للعام إذا عقل معناه يجوز تعليله وتخصيص عموم الكتاب به فلما لم يمنع العموم من قياس يخصه فأولَى أن لا يكون القياس على العموم مانعاً من قياس يخالفه لأن العموم أقوى من القياس على العموم. وذكر في «المحصول» إذا كان الحكم في المقيس عليه بخلاف قياس الأصول قال قَوم من الشافعية والحنفية يجوز القياس عليه مطلقاً ثم قال والحق أن ما ورد بخلاف قياس الأصول إن كان دليلاً مقطوعاً به كان أصلاً بنفسه فكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب أن يرجح المجتهد أحد القياسين وإن كان غير مقطوع به فإن لم يكن علته منصوصة فلا شبهة في أن القياس على الأصول أولَى من القياس عليه لأن القياس على ما طريق حكمه معلوم أقوى من القياس على ما طريقه غير معلوم. وإن كانت منصوصة فالأقرب أنه يستوي القياس لأن القياس على الأصول طريق حكمه معلوم وإن كان طريق علته غير معلوم وهذا القياس طريق حكمه مظنون وطريق علته معلوم فكل واحد منهما قد اختص بحظ من القوة. لأن التعليل لا يقتضي عدا من الأصول أي ليس من شرط صحة التعليل أن يكون للفرع أصول حتى تعلل ويعدى حكمها إلى الفرع. ولكنه أي العدد من الأصول مما يصلح للترجيح أي يمكن ترجيح القياس المستنبط من

فقهاً وأعمها نفعاً وهذا الشَّرط واحد تسمية وجملة تفصيلاً من ذلك أن يكون

الأصول على المستنبط أصل واحد. على مثال ما قلنا أي في آخر باب المعارضة في عدد الرواة فإن الأصل بمنزلة الراوي والوصف الذي به يعلل بمنزلة الحديث وفي رواية الأخبار قد يقع الترجيح بكثرة الرواة ولكن لا يخرج به من ان يكون رواية الواحد معتبرة فكذا النص إذا كان معقول المعنى يجوز تعليله بذلك المعنى ليتعدى الحكم به إلى غيره وإن عارضه أصول أخرى.

قوله: (من ذلك) أي مما تضمنه هذا الشرط كون الحكم المعلول شرعياً أي الحكم الذي يعلل الأصل لتعديته إلى محل آخر يشترط ان يكون شرعياً لا لغوياً عند جمهور العلماء. وقال ابن شريح من أصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني: لا يشترط ان يكون الحكم شرعياً بل يجري القياس في الأسامي واللغات وهو مذهب جماعة من أهل العربية. قالوا: إنا رأينا أن عصير العنب لا يسمًّى خمراً قبل الشدة المطربة فإذا حصلت تلك تسمى خمراً وإذا زالت مرة أخرى زال الاسم والدوران يُفيد ظن العلِّية فيحصل ظن أن العلة لذلك الاسم هي الشدة ثم رأينا الشدة حاصلة في النبيذ ويلزم من حصول علة الإسم ظن حصول الاسم وإذا حصل ظن أنه مسمى بالخمر وقد علمنا أن الخمر حرام حصل ظن أن النبيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمة النبيذ. ولأنه قد ثبت بالتواتر عن أهل اللغة انهم جوزوا القياس في اللغة ألا ترى أن كتب النحو والتصريف والاشتقاق مملوءة من الأقيسة. وأجمعت الأمة على وجوب الأخذ بتلك الأقيسة إذ لا يمكن تفسير القرآن والأخبار إلا بتلك القوانين فكان ذلك إجماعاً بالتواتر. وتمسَّك الجمهور بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسمَاءِ﴾ [البقرة: ٣١]، فإنه يدل على انها بأسرها توقيفية فيمتنع أن يثبت شيء منها بالقياس ولأن القياس إنما يجوز عند تعليل الحكم في الأصل وتعليل الأسماء غير جائز لأنه لا مناسبة بين شيء من الأسماء وبين شيء من المسميات وإذا لم يصح التعليل لم يصح القياس البتة. قال الغزالي رحمه الله: إن العرب إن عرفتنا بتوقيفها أنا وضعنا اسم الخمر مثلاً للمسكر المعتصر من العنب خاصة وضعه لغيره تقول عليهم واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعاً من جهتنا. وإنْ عرَّفتنا أنها وضعيته لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما أنهم عرَّفونا أن كل مصدر له فاعل فإذا سمينا فاعل الضرب ضارباً كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وإن سكتوا عن الأمرين احتمل أن يكون الخمر اسم ما يعتصر من العنب خاصة واحتمل غيره فلم يحكم عليهم بأن لغتكم هذه وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعاني ويخصصونها بالمحل كما يسمون الفرَس أدْهَم لسواده وكُمَيتاً لحمرته ولا يسمون الثوب المتلون به بذلك بل الآدمي المتلون

الحكم المعلول شرعياً لا لغوياً إن من علّل بالرأي لاستعمال ألفاظ الطلاق في باب العتاق كان باطلاً لأن الاستعارة من باب اللغة لا تنال إلا بالتأمل في معاني اللغة فكذلك جواز النكاح بألفاظ التمليك واستعارة كلمة النسب للتحرير وكذا التعليل بشرط التمليك في الطعام في كفارة اليمين باطل عندنا لأن

به بذلك الاسم لأنهم وضعوا الأدهم والكميت لا للأسود والأحمر بل لفرس أسود وأحمر. وكما سمُّوا الزجاج الذي يقر فيه المائعات قارورة أخذا من القرار ولا يسمون الكوز أو الحوض قارورة وإن قر فيه الماء فاذن كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف لا سبيل إلى إثباته ووضعه بالقياس فثبت بهذا أن اللغة وضع كلها توقيف لا مدخل للقياس فيها أصلاً.

فإن قيل: سلَّمنا أنه لا يجوز إثبات الأسامي لغة بالقياس ولكنا نثبت الأسماء الشرعية به فإن الشريعة لما وضعت أسماء لمعاني مثل الصلاة والزكاة والحج لاختصاصها بأحكام شرعية جاز قياس كل محلّ وجد فيه ذلك المعنى وتسميته بذلك الاسم وكل اسم بُني عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي لا لغوي فعلى هذا يثبت اسم الخمر للنبيذ شرعاً ثم يحرَّم بالآية ويثبت اسم الزنا للواطة شرعاً ثم يترتب عليها الحد بالنص وكذا النباش.

قلنا: الأسماء الثابتة شرعاً تكون ثابتة بطريق معلوم شرعاً كالأسماء الموضوعة لغة تكون ثابتة بطريق يعرفه أهل اللغة ثم ذلك الاسم لا يختص بعلم واحد من أهل اللغة بل يشترك فيه جميع أهل اللغة لاشتراكهم في طريق معرفته فكذلك هذا الاسم يشترك في معرفته جميع من يعرف أحكام الشرع وما يكون بطريق الاستنباط والرأي لا يعرفه إلا القائس فتبيَّن أنه لا يجوز إثبات الاسم بالقياس على أي وجه كان كذا قاله شمس الأئمة رحمه الله: وتبيَّن أيضاً أن الدوران إنما يفيد ظن العلية فيما يحتمل الغلبة وهاهنا لم يوجد الاحتمال لانتفاء المناسبة بين الألفاظ والمعاني أصلاً وحصول العلم بأن شيئاً من المعاني لم يكن داعياً للواضع إلى تسميته بذلك الاسم وإذا لم يوجد احتمال العلية لم يكن الدوران مفيداً ظن العلّية. وتبيَّن أيضاً أن الأقيسة المذكورة في اللغة ثابتة بالتوقيف في التحقيق.

قوله: (ولهذا قُلنا) أي ولاشتراط كون الحكم شرعياً قلنا إن من علَّل أي أراد أن يثبت بالتعليل جواز استعمال ألفاظ الطلاق للعتق بأن يقول: إنما يجوز استعمال لفظ الطلاق في العتاق لحصول زوال الملك فيه به وزوال الملك في العتق موجود فيجوز استعماله فيه أيضاً. أو نقول: لما جازت استعارة ألفاظ العتق للطلاق جازَت استعارة ألفاظ

الإطعام اسم لغوي وكذلك الكسوة فلا يكون ما يعقل بالكسوة حكماً شرعياً ليصح تعديته بالتعليل إلى غيره بل يجب العمل بحقيقة الإطعام وهو أن يصير المرء طاعماً ثم يصحّ التمليك بدلالة النص فأما الكسوة فاسم لما يلبس لا لمنافع اللباس فبطل التعليل من كل وجه وكذلك التعليل لإثبات اسم الزنا للواطة واسم الخمر لسائر الأشربة واسم السارق للنبّاش باطل لما بيّنا والثاني من

الطلاق للعتق أيضاً بالقياس عليه والجامع كون كل واحدة منهما مزيلة للمِلْك (**كان**) أي التعليل باطلاً لأن الاستعارة (**باب**) أي نوع من اللغة لا بيان إلا بالتأمل في معاني اللغة فإن الألفاظ نوعان: حقيقة ومجاز الحقيقة لا تعرف إلا بالسماع والمجاز لا يعرف إلا بالتأمل في معاني اللغة والوقوف على طريق الاستعارة عند أهل اللغة ومعلوم أن طريق الاستعارة فيما بين أهل اللغة غير طريق التعدية في أحكام الشرع فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي هو لتعدية حكم الشرع فلهذا كان الاشتغال فيه بالتعليل باطلاً. (**وكذلك**) أي ومثل التعليل المذكور التعليل لجواز النكاح بألفاظ التمليك مثل البيع والهبة. واستعارة كلمة النسب للتحرير مثل قوله لعبده: هذا ابني باطل أيضاً لما قلنا أن طريقة التأمل فيما هو طريق الاستعارة عندهم دون القياس الشرعي فلا يفيد الاشتغال به شيئاً وكذلك التعليل لشرط التمليك في الطعام أي التعليل لإثبات اشتراط التمليك في طعام كفارة اليمين ونحوها باطل عندنا لأن المقصود من هذا التعليل أما معرفة المعنى المراد من الإطعام أو تعدية حكم الكسوة إليه والإطعام اسم لغوي ولا مدخل للقياس في معرفة معنى الاسم لغة وكذلك الكسوة اسم لغوي فلا يكون ما يعقل أي يفهم بالكسوة حكماً شرعياً ليصح تعديته بالتعليل إلى غيره بل يجب العمل بحقيقة كل واحد منهما. والإطعام فعل متعد لازمه طعم فحقيقته جعل الغير طاعماً وذلك يحصل بالتمكين من الطاعم فيخرج به عن العهدة ثم يصح التمليك بدلالة النص لوجود معنى المنصوص فيه وزيادة على ما مر بيانه في باب الوقوف على أحكام النظم. وأما الكسوة في الحقيقة فاسم لما يلبس أي للملبوس وهو الثوب لا لمنافع اللباس وفعل اللبس وعين الملبوس لا يصير كفارة إلا بالتمليك فلذلك شرط فيها التمليك. فبطل التعليل من كل وجه يعني لا يصح أن يقال شرط التمليك في الكسوة فيشترط في الإطعام قياساً. ولا أن يقال: حصل الخروج عن العهدة بالإباحة في الإطعام فيحصل بها في الكسوة أيضاً لأن كل واحد اسم لغوي لا مدخل للقياس في معناه. وكذلك التعليل لإثبات اسم الزنا للواطة بأن يقال سمي الزِنا زِنا لأنه إيلاج فرج في فرج بطريق الحرمة وفي اللواطة هذا المعنى فيثبت فيها اسم الزنا فيدخل اللائط تحت قوله تعالى: ﴿الزَّانِيةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢] الآية، واسم الخمر لسائر الأشربة

هذه الجملة التعدية فإن حكم التعليل التعدية عندنا فبَطل التعليل بدونه وقال الشافعي رحمه اللّه: هو صحيح من غير شرط التعدية حتى جوّز التعليل بالثمنية واحتج بأن هذا لما كان من جنس الحجج وجب أن يتعلق به الإيجاب مثل سائر الحجج. ألا يُرى أن دلالة كون الوصف علة لا تقتضي تعدية بل يعرف ذلك بمعنى في الوصف ووجه قولنا إن دليل الشرع لا بد من أن يوجب علماً أو

يعني المسكرة بأن يقال سمي الخمر لأنها تخمر العقل فيسمى سائر الأشربة المسكرة خمراً لتحقق ذلك المعنى فيه قياساً حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام: «حرمت الخمر لعَينها» فيحد بشرب القليل والكثير منها كالخمر. واسم السارق للنباش بأن يقال سمي السارق سارقاً لأنه يأخذ مال الغير في خفية ولهذا لا يسمى الغاصب به وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت له اسم السارق قياساً ليدخل تحت عموم قوله عز وجل ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة:٣٨] الآية، باطل لما بينا أن من شرط القياس تعدية الحكم الشرعي وهذه أسماء لغوية فلا يجري فيها القياس.

قوله: (والثاني من هذه الجملة) التي تضمَّنها الشَّرط الثالث التعدية فإن حكم التعليل التعدية عندنا أي تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بحيث يبطل التعليل دونه أي دون هذا الحكم وهو التعدية يعني ليس للتعليل حكم سوى التعدية عندنا فمتى خلا تعليل عن التعدية كان باطلاً فعلى هذا يكون التعليل والقياس بمنزلة المترادفين. وقال الشافعي: هو صحيح أي التعليل صحيح من غير اشتراط التعدية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة ثم إن كانت العلة متعدية يثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياساً وإن لم تكن متعدية بقي الحكم مقتصراً على الأصل ويكون تعليلاً مستقيماً بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل أعم من القياس والقياس نوعاً منه.

وحاصل هذا الفصل أن الأصوليين اتفقوا على أن تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص أو إجماع واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربا في النقدين بعلة الثمنية. فذهب أبو الحسن الكرخي من أصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين مثل القاضي الإمام أبي زيد ومتابعيه إلى فسادها وهو قول بعض أصحاب الشافعي وأبي عبد اللّه البصري من المتكلمين. وذهب جُمهور الفقهاء المتكلمين مثل الشافعي وعامة أصحابه وأحمد بن حنبل والقاضي الباقلاني وعبد الجبار وأبي الحسين البصري إلى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند من أصحابنا رئيسهم الشيخ أبو منصور رحمه اللّه وهو مختار صاحب «الميزان» تمسكوا في ذلك بأن هذا أي الرأي المستنبط من الكتاب والسنة من جنس الحجج التي تعلق بها أحكام الشرع لما مرَّ

عملاً. وهذا لا يُوجب علماً بلا خلاف ولا يوجب عملاً في المنصوص عليه لأنه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه عنه به فلم يبق للتعليل حكم إلا التعدية إلى الفروع فإن قال إن حكم النص ثابت بالعلة كان باطلاً لأن التعليل

من الدلائل في باب القياس. فوجب أن يتعلق به الإيجاب أي إثبات الحكم مطلقاً سواء تعدَّى إلى فرع أو لم يتعدَّ كسائر الحجج من الكتاب والسنة يثبت الحكم به خاصاً كان أو عاماً. وهذا لأن الشرط في الوصف الذي يُعلل الأصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الأوصاف من التأثير أو الإخالة والمناسبة. وذلك يتحقق في الوصف الذي يقتصر على المنصوص كما يتحقق في الوصف الذي يتعدَّى عن المنصوص إلى فرع آخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا يثبت الحجر عن التعليل به إلا بمانع وكونه غير متعدّ لا يَصلح أن يكون مانعاً للإجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة إنما المانع ما يخرجه من أن يكون حجة كما في النص ولم يُوجد. وبأن صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كان تعديها موقوفاً على صحتها لأنه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي وتوقف التعدي على الصحة وهو دور والتعدي متوقف على الصحة بالإجماع فلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي.

وتمسك الفريق الأول بأن دليل الشرع لا بد من أن يوجب علماً أو عملاً إذ لو خلا عنهما لكان عَبثاً واشتغالاً بما لا يفيد (وهذا) أي التعليل لا يوجب علماً أصلاً فإنه لا يوجب إلا غلبة الظن بلا خلاف. ولا يوجب عملاً في المنصوص عليه لأن وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف إلى النص لا إلى العلة لأن النص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو إيجاب العمل عن النص بالتعليل أو العدول عن أقوى الحجتين مع إمكان العمل به إلى أضعفهما مما يرده العقل فلم يبق للتعليل أثر في الفرع ولا يثبت ذلك إلا بالتعدي فعرفنا أنه ليس للتعليل حكم سوى التعدية إلى الفروع فإذا خلا التعليل عنه كان باطلاً.

فإن قيل: الحكم بعد التعليل مضاف إلى العلة عندي في الأصل كما في الفرع لا إلى النص فكانت العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل إذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعدية إلى الفرع إذ لا بد لها من اشتراك الأصل والفرع في العلة. ألا ترى أنك تقول هذا الحكم ثبت في الأصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم به إليه؟ ولأن الحكم لو لم يثبت بالعلة في المنصوص عليه لأدى إلى المناقضة فإن تخلف الحكم عن العلة دليل التناقض والفساد وذلك باطل. ولأن العلة إنما تكون علة لتعلق الحكم بها فإذا

لا يصلح لتغيير حكم النص فكيف لإبطاله فإن قيل: إن التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص النص به قيل له: هذا يحصل بترك التعليل على

لم يكن حكم النص متعلقاً بها لا تكون علة. وإذا كان كذلك كان التعليل مُبيناً أن الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيداً كما إذا كانت العلة منصوصة.

قلنا: إضافة الحكم في المنصوص عليه إلى العلة غير مستقيم لأن الحكم قبل التعليل كان مضافاً إلى النص فلو أضيف بعد التعليل إلى العلة كان التعليل مبطلاً للنص لأنه لا يبقى له حكم والتعليل على وجه يكون مغيراً لحكم النص باطل فكيف إذا كان مبطلاً له. يُوضحه أن العلة إنما جعلت موجبة عند عدم النص بإجماع الصحابة والمسلمين فلو جعلت موجبة في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وأنه لا يجوز لأنها علة شرعية فلا يمكن أن تجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقوله العلة ما يتعلق به الحكم مسلم ولكن في الفرع لا في الأصل. وأما اعتبارهم الأصل بالفرع في أن الحكم فيه مضاف إلى العلة ففاسد لأن الفرع يعتبر بالأصل فأما الأصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال.

وأما صحة التعدية فلأن الحكم في الأصل بالنسبة إلى الفرع مضاف إلى العلة وإن كان مضافاً إلى النص بالنسبة إلى نفسه فيتحقق شرط التعدية وهو اشتراك الأصل والفرع في العلة وهذا كتوقف أول الكلام على آخره إذا عطفت عليه جملة ناقصة. فإن التوقف ثابت بالنسبة إلى الناقصة ليتحقق الاشتراك في الخبر لا بالنسبة إلى نفسه كما مر تحقيقه في باب أحكام الحقيقة والمجاز. وهذا بخلاف العلة القاصرة المنصوصة فإن الشارع لما نص عليها أفادنا بذلك علماً بأنها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة أعظم منه. ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالرأي أيضاً بل الحكم مضاف إلى العلة ابتداء بالنص فكانت صحيحة. وأما ما ذكروا من لزوم المناقضة فوهم لأن المناقضة فيما إذا وجدت العلة ولا حكم معها لفساد فيها. أما إذا استحق بما هو فوقه فلا يكون مناقضة ولا يخرج به من أن يكون علة ألا ترى أن الجار عندنا لا يستحق الشفعة مع وجود الشريك فوقه ولا يدل ذلك على أن الجوار ليس بسبب وأن الأخوين يحجبان الأم من الثلث إلى السدس وإن كانا محجوبين بالأب لأن استحقاق نصيبهما بالأبوة لم يخرج الأخوة من كونها سبباً للحجب والاستحقاق كذا في «مختصر التقويم».

ولا يقال: يلزم مما ذكرتم تخصيص العلة. لأنا نقول: إنما يلزم ذلك لو قطع الحكم على العلة في المنصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذلك بل أضيف الحكم إلى العلة

أن التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فتبطل هذه الفائدة.

ومن هذه الجملة أن يكون المتعدّي حكم النص بعينه من غير تغييرٍ لما ذكرنا أن ثمرة التعليل التعدية لا غير - فأما التغيير فلا فإذا كان التعليل مغيراً

فيه بالنسبة إلى الفرع كما بينا فلا يكون تخصيصاً إليه أشار أبو اليسر رحمه الله. فإن قيل: لا نُسلم انحصار الفائدة على ما ذكرتم بل لها فوائد. إحداها إثبات اختصاص النص بالحكم كما ذكر في الكتاب. فلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية إلى الفرع بعد ما عُرف اختصاص النص به. وثانيتها معرفة الحكمة المميلة للقلوب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع والمسارعة إلى التصديق فإن القلوب إلى قبول الأحكام المعقول أميل منها إلى قهر التحكم ومَرارة التعبُّد. وثالثتها: المنع من تعدية الحكم عند ظهور عِلَّة أخرى معتدية إلا بدليل يدل على استقلال المتعدية بالعلية وعلى ترجحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى الحكم بها من غير توقف على دليل مُرجح وهي من الفوائد الجليلة. وإذا ظهرت هذه الفوائد وجب القول بصحتها. قلنا: حصول هذه الفوائد بها ممنوع. أما الأولى: فلأن الاختصاص يحصل بترك التعليل لأنه كان ثابتاً قبل التعليل إذ النص لا يدل بصيغته إلا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وإنما يتعمم بالتعليل فإذا ترك التعليل يبقى على الاختصاص على ما كان ضرورة فلم يحصل هذا التعليل ما لم يكن ثابتاً. (**علي أن التعليل بما لا يتعدى لا يمنع فروع التعليل بما يتعدًى**) لأنه كما يجوز أن يجتمع في الأصل وصفان كل واحد منهما يتعدى إلى فروع وأحدهما أكثر تعدية من الآخر يجوز أن يجتمع وصفان يتعدى أحدهما ولا يتعدى الآخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدي لأنه أقرب إلى الاعتبار المأمور به من غير المتعدي فثبت أن بهذا التعليل لم يثبت اختصاص أصلاً. وكيف يثبت وبالإجماع بيننا وبينهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز أن يثبت الحكم بعلة أخرى. فوجود القاصرة لا يدل على عدم الحكم في غير المنصوص لجواز ثبوته بعلة أخرى أيضاً إليه أشار شمس الأئمة رحمه الله.

وأما الثانية فلأن الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل والرأي لا يوجب علماً بالاتفاق فلا تحصل هذه الفائدة بهذا التعليل. غايته أنه يفيد ظناً بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن إلا لضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل فوجب الإعراض عنها بالنظر إلى ما يفيد العلم أو يوجب العمل. وأما الثالثة فلأنا لا نُسلم أن القاصرة تعارض المتعدية على وجه يحتاج إلى دليل مرجح لأن المتعدية إذا ظهرت في موضع القاصرة وظهر تاثيرها فهي العلة عندنا دون القاصرة وعندكم المتعدية راجحة على القاصرة لكونها أكثر فائدة ولكونها متفقاً عليها على ما نص في «القواطع» و«المحصول»

كان باطلاً ومن ذلك ما قلنا إن السَّلم الحال باطل لأن من شرط جواز البيع أن

وغيرهما فإذن لم يتوقف ترجح المتعدية على دليل آخر وإذا كان كذلك لم تكن القاصرة دافعة للمتعدية بوجه فثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدمها بمنزلة. وأما ما ذكروا من الدَّوْر فليس بلازم لأنه إنما يلزم لو كان توقف كل واحد من الصحة والتعدية توقف تقدم أعني مشروطاً بتقدم كل منهما على الآخر وليس كذلك بل هو توقف معيّة كتوقف وجود كل واحد من المتضايقين على الآخر فلا يكون دوراً.

قوله: (ومِنْ هذه الجملة) أي مما تضمنه الشرط الثالث أن يكون المتعدي حكم النص بعينه من غير تغيير أي يشترط أن يثبت بالتعليل مثل حكم النص في الفرع من غير أن يثبت له تغير في الفرع بزيادة وصف أو سقوط قيد ونعني به المثلية في نفس الحكم من الجواز والفساد والحل والحرمة ونحوها لا في كونه قطعياً لأن ذلك لا يثبت بالقياس وإن استجمع شرائطه. قال الشيخ في «مختصر التقويم» وهذا فصل دقيق يجب تحفظه فإن أكثر المقايسين غيروا حكم النص ولم يعدوه إلى فرعه بعينه **(من ذلك)** أي مما اعتبر فيه هذا الشرط قولنا ببطلان السلم الحال فإن التعليل لتعدية حكم النص إليه لما أوجب تغييره في الفرع لزم القول ببطلانه لفوات شرطه وهو عدَم التغير. وبيانه أن الشافعي رحمه اللّه جوَّز السلم الحال في الموجود دون المعدوم متمسكاً بأن النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السَّلم من غير اشتراط أجل وكان اشتراطه زيادة عليه فيكون مردوداً ومعللاً بان السلم المؤجل لما جاز مع أن الأجل فيه خلاف ما يقتضيه العقد فإن مقتضاه ثبوت الملك ووجوب التسليم في الحال والأجل يخالفه جاز السلم الحال بالطريق الأولى لأن اشتراط البدل حالاً تقرير لموجب العقد. وتحقيقه أنه شرع رخصة ومعنى الترخص فيه من وجهين: أحدهما سقوط مؤنة إحضار المبيع وإرادته للمشتري دفعاً للحرج الذي يلحق الباعة بإحضاره مكان العقد أو بتأخر العقد إلى حضور المبيع. والثاني دفع حاجة الإفلاس. والمعنى الأول أولَى بالاعتبار لأن في قول الراوي: ورخَّص في السَّلمَ، مبنياً على قوله: نهي عن بيع ما ليس عند الإنسان إشارة إليه فإن «عند» يدل على الحضرة لا على الملك. ولأن من له أكرار من حنطة لو باع الحنطة سَلماً يجوز إذا كان مؤجلاً مع عدم حاجته إلي بيع الدين لقدرته على بيع العين ولو كان المعتبر فيه دفع حاجة الإفلاس لما جاز في هذه الصورة ثم لما جاز مؤجلاً بناء على المعنى الثاني لأن يجوز حالاً بناء على المعنى الأول كان أولَى ويكون التزامه حالاً دليلاً على أن مقصود دفع حاجة الإحضار والتزامه مؤجلاً دليلاً على أن مقصوده دفع حاجة الإفلاس فيكون كلا النوعين مشروعاً. وقلنا: السَّلم الحال باطل لأن الشروع رد بجواز السلم المؤجل وتعليله لتعدية حكمه إلى

يكون المبيع موجوداً مملوكاً مقدوراً والشرع رخص في السلم بصفة لأجل وتفسيره نقل الشرط الأصلي إلى ما يخلفه وهو الأجل لأن الزمان يصلح للكسب الذي هو من أسباب القدرة فاستقام خلفاً عنه وإذا كان النص ناقلاً للشرط وكانت رخصة نقل لم يستقم التعليل للإسقاط والإبطال لأنه تغيير محض. ومن

الحال باطل لأن الشروع رد بجواز السلم المؤجل وتعليله لتعدية حكمه إلى الحال غير ممكن لتأديته إلى تغيير حكم النص فكان باطلاً. وذلك أن محل البيع حكمه إلى الحال غير ممكن لتأديته إلى تغيير حكم النص فكان باطلاً. وذلك أن محل البيع مال مملوك متقوم مقدور التسليم بالإجماع. حتى لو باع الميتة أو باع ما لا يملكه ثم اشتراه وسلّمه. أبو باع الخمر أو باع الآبق أو المغصوب المجحود لم يجز لفوات المالية في المسألة الأولى. وعدم الملك في الثانية وعدم التقوم في الثالثة والعجز عن التسليم في الرابعة والمعقود عليه في السلم ليس بموجود قبل العقد فضلاً من أن يكون مملوكاً أو مقدور التسليم وبالعقد لا يصير موجوداً حساً ولا مملوكاً إذ لا يتصور أن يتملك الإنسان ما في ذمته بالسبب الذي وجب عليه لأنه إنما وجب في ذمته مملوكاً عليه للغير لا له فلو ملكه لسقط عنه فكان الحكم الأصلي في السلم عدم الجواز إلا أن الشرع كما جوز بيع المنفعة في الإجارة قبل وجودها للحاجة جوز هذا العقد مع قيام المانع رخصة للحاجة وهي أن المفلس المعدم قد يحتاج إلى مباشرته ليحصل البدل مع عجزه عن تسليم المعقود عليه في الحال وقدرته على ذلك بعد مضي مدة معلومة بطريق العادة إما بالاكتساب أو بإدراك غلاته بمجيء أوانه فجوز له الشرع هذا العقد مع عدم الملك والعجز عن التسليم ولكن على وجه يقدر على التسليم عند وُجوب التسليم وذلك بأن يكون مؤجلاً فإن الأجل ما كان سبباً للقدرة أقيم مقامها في تصحيح العقد كما أقيمت العين مقام المنفعة في صحة إضافة العقد إليها فصار الأجل شرطاً لا لعينه بل خلفاً عن القدرة التي هي الشرط الأصلي في البيع فتبيّن أن هذه رخصة نقل للشرط الأصلي إلى ما يصلح خلفاً عنه وهو الأجل لأنه يصلح وسيلة إليه فإن تيسر الأداء بعد مدة بالتكسب أو بمجيء وقت الحصاد ظاهر (**وإذا كان النص**) أي النص المرخص (**ناقلاً**) أي للشرط الأصلي وهو القدرة الحقيقية إلى خلفه وهو القُدرة الاعتبارية بإقامة الأصل مقامها (**لم يستقم التعليل للإسقاط**) اللام للعاقبة أي لم يجز تعليله على وجه يؤدي إلى إسقاط هذا الشرط أصلاً. والإبطال أي إبطاله أو إبطال حكم النص فإنه متى سقط الأجل الذي هو القدرة الاعتبارية لم يكن هذا تعدية حكم النص يكون إبطالاً له وإثباتاً لحكم آخر في الفرع لم يتناوله النص. ألا ترى أن الشرع لما نقل الطهارة بالماء عند العجز إلى التيمم لم يجز تعليله على وجه يؤدي إلى إسقاط الطهارة

ذلك قولهم في الخاطئ إن فعلهما لا يكون فطراً لعدم القصد كفعل الناسي وهذا تعليل باطل أن بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد لأن فوات الركن يعدم الأداء وليس لعدم القصد أثر في الوجود مع قيام حقيقة العدم. ألا ترى أن من لم يَنْوِ الصوم لأنه لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صائماً والقصد لم يوجد

أصلاً لأنه تغيير لحكم النص فكذا هذا. ولا يقال: لا يصلح أن يكون الأجل شرطاً لصحة العقد بطريق الخلف عن القدرة لأن القدرة تشترط سابقة على العقد والأجل يثبت بعد انعقاد العقد حكماً له فكيف يقوم مقامها؟ ألا ترى أنه لو سقط الأجل عقيب العقد من ساعته لم يفسد العقد؟. وكذا لو مات المسلَّم إليه عقيب العقد من ساعته ينقلب السلم حالاً من غير أن تثبت القدرة. لأنا نقول: القدرة على التسليم شرط لتوجه الخطاب عليه بالتسليم فيراعي وجودها وقت وجوب التسليم ووجوب التسليم حكم العقد يثبت بعده والعقد لا ينعقد إلا والأجل المقدر على التسليم يثبت به فاستوفى العقد حكمه فلا حاجة إلى القدرة قبل العقد. وأما عَدم فساد العقد بسقوط الأجل فلأن العقد إذا صح بوجود الأجل القائم مقام القدرة لا يفسد بفواته بعد كما إذا أبق العبد المبيع قَبل القبض إليه أشير في الطريقة البرغرية. وأما بناء الرخصة على سقوط مؤونة الإحضار ففاسد لأن معنى الرخصة اليسر والسهولة والتسليم إذا لزمه حالاً عقيب العقد لا بد من أن يحضر المبيع قبل العقد ليمكنه التسليم عقيبه وإذا أحضر فأي فرق بين أن يبيعه سَلماً أو عيناً وأي تفاوت في حق المشتري بين أن ينتظر إحضاره قبل العقد وبين أن ينتظر إحضاره عقيب العقد؟ يوضحه أن الرخصة لو بنيت عليه يكون النهي عنه في قوله نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان بيع ما غاب عن المجلس وهو جائز بالإجماع فإنه لو باع شيئاً غائباً له قد رآه المشتري وأشار إليه مكانه أو بينه صح وبيان المكان والإشارة إليه غير متعذر ولو باع ما يحضر به قبل الملك ثم ملك وسلم لم يجز فثَبت أن المراد من النهي بيع ما ليس في ملكه لا بيع ما ليس بحضرته وأن الرخصة في قوله ورخص في السلم واقعة على عدم الملك الذي هو مفسد بالإجماع لا على الغيبة عن المجلس. وأما قوله: لو باع ما هو موجود عنده سلماً يجوز فلا يجديه نفعاً لأن إقدامه على السلم دليل على أن ما عنده مستحق بحاجة أخرى فصار بمنزلة المعدوم كالماء المستحق بالشرب يجعل عدماً في حق جواز التيمم. ولأن الشرع لما بنى هذه الرخصة على العدم وهو أمر باطن أقيم السبب الظاهر الدال على العدم والعَجز عن البيع الرائج وهو الإقدام على البيع بأوكس الأثمان مقامه كما أقيم السفر الذي هو سبب المشقة مقام المشقة التي هي أمر باطن في حق الترخص.

قوله: (ومن ذلك قولهم) أي ومن التعليل الذي غير فيه حكم الأصل في الفرع قول

لكنه لم يجعل فطراً بالنص غير معلول على ما قلنا. وعلى هذا الأصل سَقط فعل الناسي لأن النسيان أمر جبل عليه الإنسان فكان سماوياً محضاً فنسب إلى صاحب الحق فلم يُصلح لضمان حقه. فالتعدية إلى الخطأ وهو تقصير من

أصحاب الشافعي في الخاطئ والمكره يعني في الإفطار بأن تمضمض ذاكراً لصومه غير مبالغ فيه فسبق الماء حلقه أو صب الماء حلقه أو أكره على الإفطار: إن فعلهما لا يكون فطراً لعدم القصد كفعل الناسي فإنه لما لم يقصد الفطر لتعذر القصد إلى الشيء مع عدم العلم به لم يجعل فعله فطراً وإن وجد منه القصد إلى نفس الفعل فلأن لا يكون فعل الخاطئ فطراً مع أنه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان أولى. كذا المكره على الفطر لأن الإكراه إذا كان بغير حق ينقل فعل المكره إلى الحامل عليه وإذا انتقل إليه لم يبق له فعل كالآكل ناسياً لما أضيف إلى صاحب الحق لم يبق للآكل فعل. وهذا بخلاف ما إذا بالغ في المضمضة فسبق الماء حلقه حيث يفسد صومه عند بعض أصحاب الشافعي وإن لم يقصد الفطر لأن المبالغة في المضمضة محظورة منهي عنها في حالة الصوم فما تولد منها كان مضموناً عليه كمن حفر في الطريق يضمن ما تولد منه من تلف مال أو إنسان. قال الشيخ رحمه الله: وهذا تعليل باطل وبين فساده من وجهين: أحدهما أن بقاء الصوم مع النسيان أي مع الآكل ناسياً ليس لعدم القصد فإن الركن يفوت بعدم الأداء وبعد ما فات ليس لعدم القصد إلى تفويته أثر في وجوده لأن العدم ليس بشيء فلا يصلح مؤثراً في الوجود. ألا ترى أن من تسحَّر عن ظن أن الفجر لم يطلع وقد كان طلع يَفسد صومه لفوات رُكنه وإن لم يوجد منه قصد إلى الفطر فإن القصد كما ينعدم بنسيان الصوم ينعدم بجهل اليوم. وإن أغمي عليه قبل غروب الشمس وبقي كذلك إلى آخر الغد لا يكون صائماً وإن انعدم منه القصد إلى ترك الصوم. وإن من لم يَنْو الصوم أصلاً لأنه لم يعلم شهر رمضان ولم يأكل شيئاً لم يكن صائماً والقصد إلى تفويت الصوم لم يوجد فإذا لم يكن لعدم القصد أثر في إيجاد الصوم مع عدم ما ينافي الصوم من الآكل لم يكن له أثر في وجود الصوم مع وجود ما ينافيه. فعرفنا أن بقاء صوم الناسي ليس لعدم القصد **(لكنه)** متصل بقوله لعدم القصد أي لكن فعل الناسي وهو الآكل لم يجعل فطراً بالنص وهو قوله عليه السلام: «تم على صومك» **(غير معلول)** أي غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره. على ما قلنا أي في بيان أمثلة الشرط الثاني. وقوله: وعلى هذا الأصل بيان الوجه الثاني في بطلان ذلك التعليل يعني يخرج فساد تعليله على هذا الأصل الذي نحن في بيانه هو أنه إن سلمنا أن نص الناسي معلول فإلحاق الخاطئ والمكره به غير مستقيم لأنه لا مساواة بين الناسي وبين الخاطئ والمكره في العذر وعدم القصد وذلك لأن النسيان أمر جبليّ أي خلق عليه الإنسان

الخاطئ أو إلى المكره وهو من جهة غير صاحب الحق مِنْ وجه يكون تغيير إلا تعدية ومن ذلك أن حكم النص في الربا تحريم متناهٍ وقد أثبت الخصم فيما لا معيار له غير متناهٍ. ومن ذلك قولهم في تعيين النقود في المعاوضات: إنه

لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماوياً محضاً فكان منسوباً إلى صاحب الحق من كل وجه كما أشار إليه قوله عليه السلام: «إنما أطعمك الله وسَقاك» فلم يصلح لضمان حقه لأنه صدر منه فاستقام أن يجعل الركن باعتباره قائماً حكماً فأما الخطأ والإكراه فقد يمكن الاحتراز عنهما بالتثبت والاحتياط في المقدمات والالتجاء إلى الإمام العادل أنهما ليسا من جهة صاحب الحق فتعدية الحكم من الناسي إليهما يكون تغييراً لأن النص لما أوجب الحكم في المنصوص بمعنى فإثباته في الفرع بمعنى آخر لا يصلح علة لذلك الحكم يكون تغييراً له في الفرع لا تعدية لأن حكم الأصل ثابت بعلة وحكم الفرع ثابت بلا علة فكان غيره. الا ترى أن المريض لما سقط عنه القيام بسبب العذر الذي جاء من قبل صاحب الحق وهو المرض لم يجب عليه الإعادة قائماً بعد البُرء لم يجز تعديته إلى المقيد مع تحقق عجزه لأن عذره ليس من جهة صاحب الحق حتى وجب عليه الإعادة قائماً بعد رفع القيد فكذا هاهنا. فتبيَّن بما ذكرنا أن حكم الأصل عدم ضمان حق أتلفه صاحب الحق والثابت في الفرع عدم ضمان حق أتلفه غير صاحب الحق بعُذر له مدفع فكان تغييراً لا محالة. وإنما قيد بقوله من وجه لأن فعل العبد مضاف إلى الله تعالى خلقاً إذ هو خالق أفعال العباد عند أهل السنة وإن كان مضافاً إلى العبد كسباً فلهذا قال من وجه.

قوله: (ومن ذلك) اي ومما غير حكم الأصل في الفرع بالتعليل ان حكم النص في الأشياء الأربعة وهي الحنطة والشعير والتمر والملح تحريم متناهٍ بالتساوي في المعيار بقوله إلا سواء بسواء وقد أثبته الخصم بعلة الطعم فيما لا معيار له كالتفاحة والسفرجل والحفنة غير متناهٍ فكان خلاف ما أثبته الشرع إذ الحرمة المتناهية غير المؤبدة كالحرمة الثابتة بالرضاع أو المصاهرة غير الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث فيكون هذا تعليلاً باطلاً. ولا يلزم عليه حرمة بيع المقلية بغير المقلية والدقيق بالحنطة فإنها غير متناهية بالكيل لأن الحرمة ما ثبتت في هذا المحل وإنما يثبت قبل القلي متناهية بالمساواة كيلاً لكن العبد أبطل الكيل على نفسه بالقَلي والطحن فإن الأجزاء القلي تكثر إذ تنتفخ الحنطة به وبالطحن تتفرق فلا تعرف المساواة بعد الكيل الذي جعل مسوياً ومنهياً للحرمة فبقيت الحرمة غير متناهية ويجوز أن تثبت الحرمة متناهية ثم يبطل النهاية بصنع العباد فتبقى غير متناهية فأما إن ثبتت غير متناهية بإثبات الشرع وما أثبتها الشارع إلا متناهية فلا كذا في الطريقة البرغرية. ولكن لهم أن يقولوا : نحن ما أثبتنا الحرمة بالتعليل بل بعموم النص وهو قوله

تصرف حصل من أهله مضافاً إلى محله مفيداً في نفسه فيصح كتعيين السِّلع

عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» على ما مر بيانه والتعليل بالطعم لقصر الحكم على المنصوص كالتعليل بالثمنية لا للتعدية فلا يكون فيه تغيير. ونحن وإن بيَّنا أن التعليل بعلة قاصرة فاسد لكن ذلك يوجب أن يكون فساد هذا التعليل باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلم يكن من أمثلة هذا الفصل.

قوله: (ومن ذلك) أي ومن التعليل المغير للحكم في الفرع قول مخالفنا في تعيين النقود إلى آخره. الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة لا تتعين بالتعيين في عقود المعاوضات عندنا وعند زفر والشافعي وأصحابه تتعين وثمرة الاختلاف تظهر فيما إذا هلكت الدراهم المعينة أو استحقت لا ينفسخ العقد عندنا وعندهم ينفسخ. ولو أراد المشتري أن يحبسها أو يعطي البائع مثلها قدراً وصفة له وذلك عندهم ليس له ذلك. ولو مات المشتري مفلساً كان البائع أسوة للغرماء فيها وعندهم كان البائع أحق بها من غيره. عللوا فيما ذهبوا إليه بأن التعيين تصرف حصل من أهله مضافاً إلى محله مفيداً في نفسه فيصح كتعيين السلع. أما الأهلية فظاهرة لأنها تثبت بالعقل والبلوغ والملك والجميع حاصل له ولهذا صح منه تعيين السلعة للبيع. وأما المحلية فلأن محل للتعيين ما هو ضمن إطار ليس محذوف ولهذا يتعيَّن في الودائع والمغصوب حتى لو أراد المودع أو الغاصب أن يحبس الدراهم المودعة أوالمغصوبة ويرد مثلها لم يكن له ذلك. وكذا يتعيَّن في الهبة حتى يكون للواهب حق الرجوع في عينها لا في مثلها. ويتعين في البيع أيضاً حتى أن الغاصب إذا اشترى بالدراهم المغصوبة بعينها طعاماً ونقدها لا يباح له تناوله ولو لم يتعين فحل له ذلك كما لو اشترى بدراهم مطلقة ثم نقد تلك الدراهم فثبت أنها محل للتعيين. وأما كونه مفيداً ففي حق البائع والمشتري جميعاً. أما في حق البائع فلأنه يملك العين والملك في العين أكمل منه في الدين ولهذا لو أدى زكاة العين من الدَّين لا يجوز. ولو حلف لا مال له وله على الناس ديون لا يحنث في يمينه.

ولأنه إذا ملك العين كان أحق بها من سائر غرمائه بعد موته ولا يملك المشتري إبطال حقه بالتصرف فيه فربما يكون ذلك من كسب حلال فيرغب فيه ما لا يرغب في غيره. وأما في حق المشتري فلأن ذمته لا تصير مشغولة بالدين ولا يطالب بشيء إذا هلكت الدراهم في يده وبهذا الطريق تتعين الدراهم في الوكالة حتى لو دفع دراهم ليشتري بها شيئاً فهلكت بطلب الوكالة. وإذا ثبتت هذه الجملة وجب أن يصح كتعيين السلع. وإنما قيد بكونه مقيداً في نفسه احترازاً عن تعيين صنجات الميزان فإنه لا يصح مع وجود الأهلية والمحلية لعدم الفائدة فإن ما عين من الصنجات وغيره سواء في الوزن.

هذا تغيير لحكم الأصل لأن حكم الشرع في الأعيان أن البيع يتعلق به وجوب ملكها لا وجودها وحكم البيع في جانب الأثمان وجودها ووجوبها معاً بدلالة ثبوتها في الذمة ديوناً بلا ضرورة وبدلالة جواز الاستبدال بها وهي ديون ولم

ولأن الحكم قد يمتنع بعد ثبوت الأهلية والمحلية لعدم الفائدة. فإن من اشترى عبد نفسه من نفسه لا يصح لعدم الفائدة ولو اشترى عبده وعبد غيره بثمن معلوم صح ودخل عبده في البيع لظهور الفائدة وهو انقسام الثمن عليهما بعد دخولهما في العقد ولم يدخل كان بيعاً بالحصة ابتداء. قالوا: ولا معنى لقولكم إن موجب العقد في جانب الثمن إيجاده في الذمة ابتداء لأن البيع ما شرع لإيجاد الأموال بل شرع لنقل الملك إلى الغير ولإثبات الملك فيها وذلك يقتضي أن يكون محل الملك موجوداً في الجانبين تحقيقاً لمعنى المعارضة فكانت العينية فيه أصلاً والانتقال إلى الدين رخصة كما في جانب البيع.

قوله: (**هذا**) أي التعليل الذي ذكروه (**تغيير لحُكْم الأصل**) أي للحكم الأصلي في الفرع فيكون باطلاً. وذلك لأن حكم الشرع في الأعيان أن البيع يتعلق به وجوب ملكها يعني حكم الشرع في الأعيان أن يتعلق بالبيع ثبوت ملك الأعيان لا وجودها في نفسها ولهذا لا بد من وجودها في ملك البائع عند العقد ليصح العقد إلا في موضع الرخصة. وحكم البيع في جانب الأثمان وجودها ووجوبها معاً أي حكم البيع في جانب الثمن أن يوجد الثمن في ذمة المشتري ويجب عليه للبائع لأن الثمن لم يكن موجوداً في الذمة قبل البيع فيوجد بعد البيع بصفة الوجوب فكان وجوده ووجوبه من أحكامه. ثم استدل على أن ما ذكر هو الحكم الأصلي في جانب الثمن بوجوه ثلاثة. فقال بدلالة ثبوتها في الذمة ديوناً بلا ضرورة يعني أنها تثبت ديوناً في الذمة مع القدرة على العين فإن من اشترى شيئاً بدراهم غير عين وفي يده أو كيسه دراهم أو بين يديه دراهم موضوعة صح البيع ويثبت الثمن في الذمة فلو لم يكن ثبوته في الذمة أصلياً وكان بحيث لا يجوز إلا من عذر لما جاز البيع عند عدم العذر ولنهى الشارع عنه واستثنى حالة العذر ليظهر لنا جهة فساده من جوازه كما فعل في جانب المبيع بأن نَهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم، فعلمنا أن ثبوت الثمن ديناً في الذمة حكم أصلي لا ضروري لثبوته في الذمة مطلقاً سواء كان له دراهم أو لم تكن. فاندرج فيما ذكرنا الجواب عما يقال: المبيع يثبت دَيْناً في الذمة بلا ضرورة أيضاً. فإن من له أكرار حنطة لو باع حنطة سلماً يجوز ثم لم يدل ذلك على أنه حكم أصلي فكذا هاهنا لأن النهي لما ورد عن بيع ما ليس عند الإنسان وثبت في مقابلته الرخصة في السلم علم أن ذلك ليس بأمر أصلي وأن الجواز في الصورة المذكورة بناء على الحاجة تقديراً كما مر بيانه وهاهنا لم يرد نهي عن الشراء بثمن ليس في ملكه بل

تجعل في حكم الأعيان فيما وراء الرخصة وبدلالة أنه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله فإذا صح التعيين انقلب الحكم شرطاً وهذا تغيير محض. وقال الشافعي: الحكم في كفارة اليمين والظهار أنه تحرير في تكفير فكان الإيمان من شرطه. وهذا تغيير بقيد الإطلاق مثل إطلاق المقيد وهذا وما أشبهه تغيير

قرر الشرع على العادة الجارية في الأسواق في الشراء بدراهم غير معينة فعلم أنه أمر أصلي.
وقوله: (وبدلالة جَواز الاستبدال بها) اي بالإثمان وجه ثان في الاستدلال بأن الدينية في الثمن أصل يعني جواز الاستبدال بالثمن قبل القبض يدل أيضاً على ان ثبوته في البيع أمر أصلي لا ضروري إذ لو كانت العينية فيه أصلاً وكان العدول عنها إلى الدين رخصة بطريق الضرورة كما في السلم لبقي فيما وراء موضع الضرورة وهو الجواز بالثبوت في الذمة على حكم العينية لأن ما ثبت بالضرورة يتقدَّر بقدْرها. ولو بقي على حكم العينية لم يجز الاستبدال به قبل القبض كما لم يجز الاستبدال بالمبيع العين. الا ترى أن العينية لما كانت أصلاً في المبيع وكان العدول عنها إلى الدين رخصة بطريق الضرورة لم يظهر الدينية فيما وراء موضع الضبرورة وكان للمسلم فيه حكم العين في حرمة الاستبدال به قبل القبض وصحة الفسخ عليه وحده بعد هلاك رأس المال ولما جاز الاستبدال بالثمن قبل القبض ولم يرد عليه الفسخ وحده بعد هلاك المبيع علم أن الثمن بخلاف السلعة وأن الدينية فيه. أصل إليه أشير في «الأسرار». فبهذا عرفت أن **قوله: (وهي ديون)** أي حال كونها ديوناً إلى آخره لبيان الفرق بينه وبين السلم بأن دينيته أصل ودينية السلم عارض. **وقوله: (وبدلالة أنه لم يَجْبر هذا النقص بقبض ما يقابله)** دليل ثالث على أصالة دينية الثمن يعني لو كانت العينية أصلاً في الثمن لتمكن بالنقل إلى الدين ضرب عذر فيه لا محالة فإنه أبعد عن صاحبه من العين وهذا نقص فيه فكان يجب جبر هذا النقص بقبض ما يقابله وهو المبيع في المجلس كما وجب جبر غرر الدينية في المسلم فيه بقبض رأس المال في المجلس ديناً أو عيناً ولما لم يجب جبر هذا النقص بقبض المبيع علم أن الدينية فيه أصل. فإذا صح التعيين انقلب الحكم شرطاً يعني لما ثبت أن الحكم الأصلي في الثمن وجوده ووجوبه في الذمة لو صح التعيين لخرج وجود الثمن عن كونه حكماً للبيع ولصار محلاً لثبوت الملك فيه كما في جانب السلعة وقد عرفت أن المحال شروط وكان في التعيين انقلاب ما هو الحكم شرطاً **(وهذا)** أي الانقلاب المذكور تغيير محض فكان باطلاً. قال القاضي الإمام في «الأسرار» حكم العقد ما يجب به والثمن نفسه يجب بالعقد والمحل ما يشترط وجوده ليحله حكمه وحكم العقد غير محله فإن المحل شرط يراعى قبله كشروط كل عمل من عبادة أو معاملة والحكم ما يثبت بالعقد فكانا في طرفي نقيض فإذا جعل

للحكم في الفروع وقد صح ظهار الذمي عند الشافعي فصار تغييراً للحرمة

الثمن محلاً لتعيينه وشرطه كان شرطاً تغير موجبه به إلى ضده فكان فاسداً كما إذا أراد أن يجعل المحل بشرطه حكماً.

فإن قيل: إن سلمنا أن الدينية أصل في الثمن ولكن لا نسلم أن العينية غير مشروعة فيه بل الدينية تكون أصلاً عند عدم التعيين والعينية تكون أصلاً في حال التعيين كما في المكيلات والموزونات والبقرة فإنها تثبت في الذمة ثمناً ثم إذا عينت صح التعيين. قلنا: لما ثبت أن الدينية أصل فيه لم يجز أن تكون العينية معها أصلاً لأن التعيين أنفى للغرر من الدين والملك في العين أكمل منه في الدين فكيف تكون الدينية مساوية للعينية فلما كانت الدينية أصلاً لم تكن العينية مشروعة معها أصلاً إلا بترخص من الشارع ولم يوجد بخلاف المكيلات والموزونات فإن فيها شبهة الأثمان وشبه السلع فإن الثمن ما يقوم به نفسه وغيره كالدراهم والدنانير فإنها قيم أنفسها في الاتلافات وتقوم بها الأموال أيضاً والسلع ما يقوم بالأثمان ولا يقع التقويم بها في الإتلاف كالأعيان والمكيلات والموزونات كانت قيم أنفسها في الشرع والعرف ولم يجب بمقابلتها دراهم ولا يقوم بها غيرها عند الاتلاف كما وتقوم الدراهم والدنانير فقيل إذا عقد العقد بها في الذمم كما يعقد بالدراهم ثبتت أثماناً لشبهها بالأثمان وإذا عينت أو عقد العقد عليها كما يعقد على السلع تثبت سلعاً لشبهها بالسلع فكان التعيين فيها تمييزاً لإحدى الجهتين لا تغييراً لموجبها الأصلي فيصح. وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم: أنه تصرف في محله لانه لما كان مغيراً للموجب الأصلي في هذا العقد لم يكن ملاقياً محله. وأما تعينها في الودائع والمغصوب والتبرعات فلأنه لا يلزم منه تغيير موجب العقد بل يتقرر به موجبه فإن الغصب أو الإيداع أو الهبة لا يرد قط إلا على العين فإن غصب الدين وإيداعه غير ممكن وكذا تمليكه من غير من عليه فكانت العينية شرطاً لتحقق هذه التصرفات. وأما تعينها في الوكالة فغير مسلم فإنه لو اشترى الوكيل بمثل تلك الدراهم في ذمته كان مشترياً للمؤكل ولو هلكت بعد الشراء رجع على الموكل بمثلها فأما إذا هلكت قبل الشراء فإنما بطلت الوكالة لأنها غير لازمة في نفسها والموكل لم يرض بكون الثمن في ذمته عند الشراء فلو تعينت الوكالة لاستوجب الوكيل بالشراء الدين في ذمة الموكل وهو لم يرضَ به. وكذا في مسالة الشراء بالدراهم المغصوبة لا يتعين تلك الدراهم حتى لو أخذها المغصوب منه كان على الغاصب مثلها ديناً ولكنه استعان في العقد والنقد بما هو حرام فتمكن فيه شبه الخبث فلم يحل له تناوله. وأما ما ذكروا من الفوائد فليس من مقاصد العقد وإنما تطلب فائدة التعيين فيما هو المقصود بالعقد وفيما هو المقصود وهو ملك المال الدين أكمل من

المتناهية بالكفارة في الأصل إلى إطلاقها في الفرع عن الغاية. ومن ذلك ما قلنا إلى فرع هو نظيره. فأما إذا خالفه فلا. وذلك مثل ما قلنا في تعدية الحكم من

العين وبالتعيين ينتقض فإنه إذا استحق العين أو هلك بطل ملكه وإذا ثبت ديناً في الذمة لا يتصور هلاكه ولا بطلان الملك فيه بالاستحقاق. وأما قولهم: المقصود من العقد نقل الملك في الموجود لا الإيجاد فكذلك إلا أنا حكمنا بوجود الثمن بالعقد لأجل المشتري لا لأجل البائع إذ المشتري محتاج إلى تحصيل الملك وذلك بالثمن فاوجدناه بالعقد ليثبت فيه الملك للبائع ويحصل مقصود المشتري بواسطته وهو ثبوت الملك له في المبيع فثبت أن المقصود به ليس إلا ثبوت الملك في البدلين للمتعاقدين وأن وجوده من ضرورات حصول المقصود إليه أشار الإمام أبو الفضل الكرماني رحمه الله.

واعلم أنه قد قيل: هذا المثال ليس من فروع الأصل الذي نحن بصدده في التحقيق فإن بالتعليل لم يتغير حكم الأصل وهو السلع في الفرع وهو الثمن بل تغير الحكم الأصلي الذي في الثمن به. وكذا المثال الذي بعده لأن بالتعليل فيه وهو قوله أنه تحرير في تكفير فكان الإيمان من شرطه قياسا على كفارة القتل إنما يغير الحكم الأصلي الذي في الفرع وهو الإطلاق لا حكم الأصل وهو كفارة القتل إلا أن الشيخ أوردهما هاهنا باعتبار مجرد حصول التغير بالتعليل في الفرع. ويمكن أن يقال في المثال الأول قد حصل تغيير حكم الأصل وهو السّلع في الفرع بالتعليل فإن حكم الأصل وجوب التعيين ولا بد فيه من اشتراط قيام السلعة عند العقد والحكم الثابت بالتعليل في الفرع جوازه لا وجوبه فلا يلزم منه اشتراط قيام الثمن عند العقد فيكون تغييراً .ويؤديه ما ذكر شمس الأئمة في آخر هذه المسألة. فتبيّن بهذا أنه ليس في هذا التعليل تعدية حكم الأصل بعينه بل إثبات حكم آخر في الفرع. فأما في المثال الثاني فلا تغيير لحكم الأصل في الفرع كما قيل والله أعلم. مثل الإطلاق في المقيد فإنه تغيير حتى لو قيل في كفارة القتلِ تحرير في تكفير فلم يكن الإيمان من شرطه قياساً على كفارة اليمين والظهار كان باطلاً بالإجماع لأنه تغيير للقيد إلى الإطلاق فكذا عسكه هذا أي جميع ما ذكرنا من الأمثلة.

قوله: (وقد صح ظهار الذّمي) ظهار باطل عندنا وعند الشافعي رحمه اللهّ صحيح لأن موجب الظهار الحرمة وهو من أهل الحرمة كالمسلم وهو أهل للكفارة لأنه من أهل الإطعام والاعتاق وبان لم يكن أهلاً للصوم لا يمتنع صحة ظهاره كالعبد ليس بأهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح ولئن لم يكن أهلاً للكفارة فهو أهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر أبو حنيفة رحمه الله إيلاء الذمي في حق الطلاق وإن لم يعتبره في الكفارة. وقلنا: هذا التعليل باطل لأن حكم الظهار في حق المسلم حرمة متناهية

الناسي في الفطر إلى الخاطئ والمكره أن ذلك ثبت منة والعذر في الخاطئ والمكره دون العذر في الناسي فصار تعدية إلى ما ليس بنظيره وعدي حكم التيمم إلى الوضوء في شرط النية وليس بنظيره لأن التيمم تلويث وهذا تطهير

بالكفارة ولا يمكن إثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي فإنه ليس بأهل للكفارة فلو صح ظهاره لثبتت به حرمة مطلقة فيكون تغييراً لحكم الأصل في الفرع وهو باطل. وإنما قلنا: إنه ليس بأهل للكفارة لأن المقصود بالكفارة التطهير والتكفير ولهذا ترجح فيها معنى العبادة حتى تتادى بالصوم الذي هو عبارة محضة ولا تتادى إلاّ بنيّة العبادة ويفتى بها ولا تقام عليه كرهاً والكافر ليس بأهل للتكفير والتطهير ولا لأداء العبادة. بخلاف العبد لأنه من أهل الكفارة إلا أنه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو عتق وأصاب مالاً كانت كفارته بالمال أيضاً كالفقير إذا استغنى. وبخلاف الإيلاء لأنه طلاق مؤجل والذمي من أهل الطلاق ولأن الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا مؤقتة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار (**فصار**) أي تصحيح ظهاره. أو التعليل لصحة ظهاره إذ معنى قوله وقد صح ظهار الذمي عند الشافعي أنه قال بصحته بالتعليل إلى إطلاقها في الفرع عن الغاية أي إلى إثباتها في الفرع مطلقة عن الغاية غير مقيدة بها فكانت هذه الحرمة شبيهة بالحرمة الثابتة في الجاهلية فإنها كانت في الجاهلية مؤبدة.

قوله: (**ومن ذلك**) أي ومما تضمنه الشرط الثالث. ما قلنا أي قولنا إلى فرع هو نظيره أي نظير الأصل في الوصف الذي تعلق الحكم به لا في جميع الأوصاف فإنها لا توجد إلا في المنصوص عليه (**فأما إذا خالفه**) أي خالف الفرع الأصل فيما قلنا فلا أي فلا تعدي يعني لا يصح التعدي لأن من شرطه المماثلة بين المحلين على ما مر وذلك أي خلاف الفرع الأصل. مثل ما قلنا في تعدية الحكم أي تعدية الشافعي الحكم وهو بقاء الصوم (**من الناسي في الفطْر**) أي في الأكل والشرب حالة الصوم وكلمة في لبيان محل النسيان لا صلة له كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَد أَرسَلنَا فِيهِم مُّنذِرِينَ﴾ [الصافات: ٧٢]، (**إلى الخاطئ والمُكره**) في الفطر. إن ذلك متعلق بقلنا أي قلنا إن بقاء الصوم ثبت بطريق المنة على الناسي بقوله عليه السلام: «تم على صومك» والعذر في الخاطئ والمكره دون العذر في الناسي فيما هو المقصود بالحكم وهو التقصي عن العهدة لأن عذر الخاطئ لا ينفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة في التحرز ولهذا تجب الدية والكفارة على الخاطئ في القتل. وكذا عذر المكره لأنه حدث بصنع مضاف إلى العباد لا إلى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الإقدام على الفطر بالإكراه (**فصار تعدية**) أي صار التعدية من الناسي إليهما تعدية إلى ما ليس بنظيره أي نظير الناس أو نظير الأصل (**وعدّى حكم التيمم إلى**

وغسل وقال الشافعي رحمه اللّه أنتم عديتم حُرمة المصاهرة من الحلال إلى الحرام وليس بنظيره في إثبات الكرامة فقلنا ما عدينا من الحلال إلى الحرام لأن الوطء ليس بأصل في التحريم حلالاً كان أو حراماً وإنما الأصل هو الولد المستحق لكرامات البشر فلما خُلق من المائَيْن تعدى إليهما الحرمات كأنهما صارا شخصاً واحداً فصار آباؤه وأبناؤه كآبائها وأبنائها وأمهاتها وبناتها مثل

الوضوء) أي عدى الشافعي ما ثبت في التيمم من اشتراط إلى الوضوء فقال: إنه طهارة فلا يتأدى إلا بالنية كالتيمم. **(وليس بنظيره)** أي ليس الفرع وهو الوضوء بنظير الأصل وهو التيمم في افتقاره إلى النية وكونه طهارة لأن التيمم تلويث في ذاته والتلويث لا يكون تطهيراً حقيقة لكنه صار مطهراً شرعاً في حالة الضرورة بالنية **(وهذا)** أي الوضوء تطهير في نفسه وغسل في ذاته فلا يدل افتقار ما هو تلويث جعل تطهيراً ضرورة إلى النية على افتقار ما هو تطهير بنفسه إليها لعدم تساويهما في المعنى الذي تعلق الحكم به كافتقار إباحة الميتة في حالة الاضطرار إلى الاحتراز عن الادخار والأكل فوق سد الرمق لا يدل على افتقار إباحة الذكية إلى ذلك لعدم تساويهما في المعنى الموجب له. ثم ذكر الشيخ رحمه اللّه ما يرد علينا نقضاً فقال: **(وقال الشافعي رحمه اللّه: أنتم عدَّيتم حرمة المصاهرة من)** الوطء الحلال وهو الوطء بالنكاح أو بملك اليمين إلى الوطء الحرام وهو الزنا ولا شك أن هذه الحرمة تثبت بطريق الكرامة والنعمة حيث تلحق الأجنبية بالأم ولهذا منَّ اللّه تعالى علينا بهذه الحرمة بقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَصِهراً﴾ [الفرقان: ٥٤]، **(وليس بنظيره)** أي ليس الوطء الحرام نظير الحلال في إثبات الكرامة واستجلاب النعمة لأن الحرام سبب المقت والخذلان لا سبب الإكرام والإحسان وإذا لم يكن الحرام نظيره كانت التعدية فاسدة. وأجاب بقوله: **(فقلنا ما عدَّينا)** الحكم من الحلال نفسه إلى الحرام بل الأصل في ثبوت حرمة المصاهرة الولد الذي هو المقصود بالنكاح فإنه لما استحق سائر كرامات البشر من الولاية والملك ونحوهما استحق هذه الكرامة وهي حرمة المحارم فتحرم عليه أمهات أمه وبناتها إن كان ذكراً وآباء أبيه وأبناؤه إن كان أنثى ولما كان الولد مخلوقاً من مائي الرجل والمرأة تعدى إليهما الحرمات الثابتة في حق الولد.

وذلك لأن المائين امتزجا بحيث لا يمكن تمييز أحدهما عن الآخر وخلق منهما الولد ونسب إلى كل واحد منهما بكماله صار ما هو جزء الأم منه مضافاً إلى الأب بالبعضية وما هو جزء الأب منه مضافاً إلى الأم بالبعضية فثبت بينهما بواسطته نوع بعضية واتحاد كما يثبت بين الأخوين بواسطة أن كل واحد منهما جزء أبيه حقيقة. وهو معنى قوله: **(كأنهما صارا شخصاً واحداً)** يعني في حصول ما هو المقصود بالنكاح كزوجي باب

أمهاته وبناته ثم تعدى ذلك إلى سببه وهو الوطء فصار عاملاً بمعنى الأصل فلم يجز تخصيصه لمعنى في نفسه وهو الحل ولا إبطال الحكم بمعنى في نفسه وهو الحرمة وصار هذا مثل قولنا في الغصب إنه من أسباب الملك تبعاً لوجوب الضمان لا أصلاً فثبت بشروط الأصل فكان هذا الأصل مجمعاً عليه في

وزوجي خف هما باب واحد وخف واحد باعتبار تعلق المقصود بهما جميعاً. وإذا ثبت بينهما هذا النوع من الاتحاد بواسطته تعدت الحرمات الثابتة في حقه إليهما فيصير آباء الواطئ وأبناؤه في الحرمة بمنزلة آباء الموطوءة وأبنائها وأمهات الموطوءة وبناتها بمنزلة أمهات الواطئ وبناته ثم تعدى ذلك أي الحكم الثابت للولد وهو إثبات الحرمة المذكورة إلى سببه وهو الوطء لأن حقيقة العُلوق أمر باطني لا يمكن الوقوف عليه ولا يُدرَى أن الولد يخلق من مائه أو من ماء غيره فاقيم ما هو سبب منص إليه مقامه كما أقيمت الخلوة مقام الدخول في تكميل المهر وإيجاب العدة والسفر مقام المشقة في تعلق الرخص به فصار أي الوَطْء عاملاً في إثبات الحرمة بمعنى الأصل وهو الولد أو الجزئية الثابتة بين الشخصين **(فلم يجز تخصيصه)** أي تخصيص الوطء الحلال بإثبات هذا الحكم باعتبار معنى في نفسه وهو الحل ولا إبطال الحكم عن الوطء الحرام باعتبار معنى في نفسه وهو الحرمة إذ لا أثر لصفة الحرمة في منع هذا المعنى الذي لأجله أقيم هذا السبب مقام ما هو الأصل في إثبات الحرمة. ولا لصفة الحل في إثباته إذ الولد يوجد بالوطء بأي صفة كان وولد الرشدة وغيره سواء في استحقاق الكرامة. ولا يقال: الاتحاد إنما ثبت بينهما بواسطة نسبة الولد علي ما قلتم وذلك في الوطء الحلال دون الحرام لأن الولد لا ينسب إلى الزاني بوجه فلا يصير جزء الأم مضافاً إليه فكيف يتعدى حرمة أمهاتها وبناتها إليه. لأنا نقول: إن لم ينسب الولد إليه بالبنوة فقد نسب بالجزئية لأنه مخلوق من مائه حقيقة ولهذا حرمت البنت المخلوقة من الزنا على الزاني وهذا القَدْر كاف في ثبوت الاتحاد وتعدّي الحرمة. على أنه لا فصل بين هذه الحرمات نفياً وإثباتاً فمتى ثبت في جانب المرأة لعدم انقطاع النسبة عنها شرعاً ثبت في جانب الرجل أيضاً ضرورة عدم الفصل كذا قيل **(وصار هذا)** أي صيرورة الزنا سبباً لهذه الحرمة باعتبار قيامه مقام الولد مثل قولنا في الغصب أنه من أسباب الملك في المغصوب للغاصب مع كونه عدواناً محضاً تبعاً لوجوب ضمان الغصب الذي هو مشروع لأن وجوب الضمان بطريق الجَبْر وأنه يعتمد الفوات، والفوات لا يتم إلا بزوال الملك فكان زوال الملك إلى الغاصب باعتبار أن البدل يجب عليه من شرائط وجوب الضمان وشرط الشيء تُبع له فكان سببية الغصب للملك بطريق التبعية كسببية الزنا للحرمة لا بطريق الأصالة كسببية البيع للملك. فثبت بشروط الأصل أي ثبت كون الغصب

الحرمات التي بُنيت على الاحتياط فأما النسب فيما بني على ملثه من الاحتياط فوجب قَطعه عند الاشتباه. ولا يلزم على هذا أن هذه الحرمة لا تتعدى إلى الأخوات والإخوة ونحوهم لأن التعليل لا يعمل في تغيير الأصول وهو امتداد التحريم وهذا مما يكثر أمثلته ولا تُحصى ومن ذلك قولنا: ولا نَصّ فيه لأن

سبباً للملك بالشرائط التي ثبت بها الأصل وهو وجوب الضمان لا بشروط نفسه والأصل مشروع لا عدوان فيه كالبيع فلم يلتفت بعد إلى صفة العدوان في التبع كما أن التيمم ثبت بشروط وجوب التوضئ خلفاً عنه ولم يلتفت إلى كونه تلويثاً في نفسه. قال شمس الأئمة رحمه اللّٰه: إنا لا نثبت الملك بالغصب حكماً له كما نوجبه بالبيع وإنما نثبت الملك به شرطاً للضمان الذي هو حكم الغصب وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع وكون الأصل مشروعاً يقتضي أن يكون شرطه مشروعاً. وقوله: (**وكان هذا الأصل**) إلى آخره جواب عما يقال قد أقمتم الوطء الحرام مقام الولد في إثبات حرمة المصاهرة وما أقمتموه مقامه في إثبات النسب حتى لم تثبتوا النسب بالزنا بوجه مع أن النسب يحتاط في إثباته كما يحتاط في إثبات حرمة المصاهرة. فقال: هذا الأصل وهو إقامة السبب مقام المسبب أصل متفق عليه فيما بني على الاحتياط من الحرمات مثل إقامة النكاح مقام الوطء في إثبات حرمة المصاهرة واستحداث الملك مقام الشغل في وجوب الاستبراء والنوم مقام الحدث في انتقاض الطهارة المتضمن لحرمة أداء الصلاة وذلك لأن الشارع لما نهى عن الريبة كما نهى عن الربا علمنا أن الشبهة ملحقة بالحقيقة في محل الاحتياط والسبب دال علي المسبب فثبت به شبهة وجود المسبب فقام مقام حقيقة وحوده في محل الاحتياط فأما النسب فما بني على مثله من الاحتياط لأنه تعالى قال: ﴿ادعُوهُم لِأَبَائِهِم﴾ [الأحزاب:٥]، والنبي عليه السلام قطع النسب عن الزاني بقوله: «وللعاهِر الحجر»[1] فعلم أنه ليس بنظير ما نحن فيه في الاحتياط. فوجب قطعه أي قطع النسب عن الواطئ عند لزوم الاشتباه وذلك في الزنا لأن المرأة ربما يزني بها غير واحد من الرجال وربما كانت ذات زوج مع ذلك فلو اعتبر نفس الوطء في إثبات النسب لاشتبهت الأنساب وضاع النسل وفيه من الفساد ما لا يخفى فقطع الشرع النسب عن الزاني ولم يثبته إلا بالفراش لهذه الحكمة ألا ترى أنه لا يثبت بالوطء الحلال وهو الوطء بملك اليمين فكيف يثبت بالحرام المحض. ولا يلزم على هذا أي ما ذكرنا أن الواطئ والموطوءة يصيران بمنزلة شخص واحد بواسطة الولد وتتعدى

---

(١) أخرجه مسلم في الرضاع باب الولد حديث رقم ١٤٥٧ و ١٤٥٨، وأبو داود حديث رقم ٢٢٧٣. وابن ماجه حديث رقم ٢٠٠٤، والإمام أحمد في المسند رقم ٤ / ١٨٦.

التعدية إليه بمخالفة النص مناقضة حكم النص بالتعليل وهو باطل والتعدية بموافقة النص لغو من الكلام لأن النص يغني عن التعليل ومثال ذلك قول

الحرمات من كل جانب إلى الآخر حتى صار آباؤه وأبناؤه كآبائها وأبنائها وعلى العكس. إن هذه الحرمة أي الحرمة الثابتة بالبعضية بين الرجل والمرأة لا تتعدى إلى الأخوة والأخوات حتى لم يصر أخو الواطئ كأخي المرأة ولا أخت المرأة كأخته في الحرمة. ونحوهم كالأعمام والعمات والأخوال والخالات. لأن التعليل لا يعمل في تغيير الأصول وهو امتداد التحريم يعني أثر التعليل في إثبات الحكم في الفرع لا في تغيير الحكم الثابت في الأصل والنص إنما ورد بالحرمة في الأصل مقتصرة على الآباء والأبناء والأمهات والبنات فلو أثبتنا الحرمة في الأصل ممتدة إلى الأخوة والأخوات ونحوهم أو في الفرع ممتدة إليهم لكان التعليل مغيراً حكم النص في الأصل أو في الفرع وكلاهما باطل. أو المعنى أن حرمة الأخوة والأخوات ونحوهم ثبتت في الأصل موقّتة بالنكاح بقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجمَعُواْ بَينَ الأُختَينِ﴾ [النساء:٢٣]، وقوله عليه السلام: «لا تُنكح المرأة على عَمَّتها» الحديث فلو ثبتت بالوطء الحرام لصارت مؤبدة في الفرع إذ لا نكاح هاهنا تتوقت الحرمة به فكان هذا تعليلاً مغيراً لحكم النص في الفَرْع. ولا عمل للتعليل في تغيير الأصول أي أحكامها بوجه والأول أوجَه. (وهذا) أي التعدي إلى ما ليس بنظير للأصل مما يكثر أمثلته كتعدية الإيجاب الكفارة منْ جماع الأهل في رمضان إلى جماع الميتة والبهيمة. وتعدية إيجاب الحد من الزنا إلى اللواطة بالتعليل وتعدية إيجاب الحد من شرب الخمر إلى شرب النبيذ بعلة المخامرة لأن البهيمة والميتة ليست مثل المنصوص عليه في اقتضاء الشهوة الذي تعلقت الكفارة به. وكذا اللواطة ليست مثل الزنا في الحاجة إلى الزاجر لما مر. وكذا النبيذ ليس نظير الخمر في الاحتياج إلى شرح الحد لعدم استدعاء قليله إلى كثيره بخلاف الخمر.

قوله: (ولا نص فيه) التعليل لتعدية الحكم إلى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة أصحابنا سواء كان على وفاق النص الذي في الفرع أو على خلافه وهو اختيار القاضي الإمام أبي زيد ومن تابعه من المتأخرين. وعند الشافعي رحمه الله إن كان على خلاف النص الذي في الفرع كان باطلاً إن كان على وفاقه من غير أن يثبت زيادة فيه أو أثبت زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحاً لأنه إذا كان موافقاً له كان مؤكداً لموجب وإن كان مثبتاً لزيادة كان النص عنها ساكتاً يكون بياناً والكلام وإن كان ظاهراً فهو محتمل لزيادة البيان فيجوز التعليل فيحصل زيادة البيان ولكنه لايحتمل خلاف موجبه فيبطل التعليل على خلافه. ولكنا نقول: التعليل لإثبات الحكم في محل فيه نص إن كان موافقاً للحكم الثابت

الشافعي في كفارة القتل العمد واليمين الغموس: وشَرْط الإيمان مصرف

فيه بالنص فلا فائدة فيه لأن الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز إضافته إلى العلة كما لا يجوز إضافته في النص المعلول إلى العلة وإن كان مخالفاً له فهو باطل لأن التعليل لا يصلح مبطلاً لحكم النص بالإجماع. وإن كان مثبتاً لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل أيضاً لأن إثبات زيادة لم يتناولها النص بمنزلة النسخ والرفع فإن جميع الحكم في موضع النص كان ما أثبته النص بعد الزيادة يصير بعضه وقد بيَّنا أن ذلك نسخ فلا يجوز بالرأي. واختيار مشايخ سمرقند على ما يشير إليه كلام صاحب «الميزان» أن يجوز التعليل على موافقة النص من غير أن يثبت فيه زيادة هو الأشبه لأن فيه تأكيد النص على معنى أنه لولا النص لكان الحكم ثابتاً بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الأدلة وتأكيد بعضها ببعض فإن الشرع قد ورد بآيات كثيرة وأحاديث متعددة في حكم واحد وقد ملأ السَّلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقود في حكم واحد فقالوا: هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم ينقل عن أحد في ذلك نكير فكان ذلك إجماعاً منهم على جواز ذلك. يوضحه أن الحديث الغريب يجب قبوله إن كان موافقاً بالكتاب لقوله عليه السلام: «إذا روي لكم عني حديث فاعْرِضوه على كتاب الله فما وافق فاقْبَلوه وما خالفَ فردُّوه» مع أنه لا فائدة في قبوله إلا تأكيد دليل الكتاب به فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة. وهذا بخلاف التعليل بعلة قاصرة حيث لا يجوز لفائدة التأكيد لأن التأكيد لا يحصل به لأنه مستفاد من النص الذي ثبت الحكم به وتأكيد الشيء إنما يحصل بما يستفاد من غيره لا بما يستفاد من نفسه ألا ترى أن معنى التأكيد هاهنا أنه لولا النص لثبت الحكم به وفي العلة القاصرة لولا النص لم يثبت الحكم بها أصلاً لأنها تستفاد من النص فتنعدم بعدمه لا محالة فثبت أن التعليل بعلة قاصرة خال عن الفائدة بخلاف ما نحن فيه. (**ومثال ذلك**) أي مثال تعدي الحكم إلى ما فيه نص على وجه يوجب إبطاله أو تغيره قول الشافعي في كفارة القتل واليمين الغموس أي إيجابه الكفارة فيهما اعتبار بالقتل الخطأ واليمين المنعقدة فإن الكفارة فيهما متعلقة بمعنى الجناية وذلك أكمل في العمد والغموس وهذا تعليل على خلاف النص الوارد فيهما وهو قوله عليه السلام: «خمس من الكبائر لا كفارة فيهن» وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ [النساء:٩٣]، يقتضي أن تكون جهنم كل جزائه فإيجاب الكفارة كان زيادة على النص بالرأي (**وشرط الإيمان في مصرف الصدقات**) شرط الشافعي رحمه الله الإيمان في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارات وصدقة الفطر اعتباراً بمصرف الزكاة فإن الإيمان فيه شرط بالإجماع. وقلنا نصوص الكفارات وصدقة الفطر غير مقيدة بالإيمان فلا يجور إبطال إطلاقها بالتعليل كما لا يجوز إبطال التقييد به

الصدقات اعتباراً بالزكاة ومثل شرط التمليك في الطعام الكفارات وشرط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار وهذا كله تعدية إلى ما فيه نص بتغييره بالتقييد. وأما الشرط الرابع: وهو أن يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل فلأن تغيير

وكذا قوله تعالى: ﴿لاَّ يَنهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَم يُقَاتِلُوكُم﴾ [الممتحنة:٨] الآية، يدل على جواز صرفها إلى أهل الذمة فكان اشتراط الإيمان بالتعليل مخالفاً له. وإنما شرط الإيمان في مصرف الزكاة بالحديث المشهور الذي يزاد بمثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «ثم أعلمهم ان اللّه تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وتردُّ إلى فقرائهم»[1]. ومثل شرط التمليك في طعام الكفارات فإن الشافعي شرط التمليك فيه اعتباراً بالكسوة. وهو فاسد لأن الإطعام جعل الغير طاعماً وذلك يحصل بالإباحة فاشتراط التمليك فيه يكون تقييداً للنص الواحد فيكون باطلاً.

(**وشرط الإيمان في رقبة اليمين والظهار**) أي اشتراط صفة الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار اعتباراً بكفارةً القتل فاسد أيضاً لأن إطلاق النص الوارد في الفرع وهو قوله تعالى: ﴿أَو تَحرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة:٨٩]، ﴿فَتَحرِيرُ رَقَبَةٍ قَبلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾ [المجادلة: ٣]، يقتضي الخروج عن العُهدة بإعتاق الرقبة الكافرة فتقييدها بالمؤمنة يكون تغييراً لموجب هذا النص بالرأي فإن تقييد المطلق تغيير كالطلاق المقيد (**هذا**) أي ما ذكرنا من التعليل من هذه الأمثلة كله أي أكثره تعدية إلى ما فيه نص بتغييره بالتقييد وفي اليمين الغموس تعدية إلى ما فيه نص بالإبطال.

قوله: (وأما الشرط الرابع) أي اشتراط الشرط الرابع وهوأن يبقى حكم النص أي النص المعلل على ما كان قبل التعليل فلأن تغيير حكم النص في نفسه أي في ذاته بالراي باطل سواء حصل التغيير لحكم نص في الأصل أي المقيس عليه أو حصل التغيير لحكم نص في الفرع كالأمثلة المذكورة في قوله ولا نص فيه. وهو معنى قوله كما ابطلناه في الفروع. والضمير في نفسه وأبطلناه راجع إلى التغيير. ويجوز أن يكون معناه أن تغيير حكم النص المعلل في نفسه باطل بالرأي كما أن تغيير حكم نص الأصل في الفرع باطل على ما بيَّنا في ظِهار الذمي والسلم الحال وجريان الرِّبا فيما لا معيار له. وذلك أي تغيير حكم الأصل فيما قاله الشافعي (**على ما قلنا**) أي في باب الوقوف على أحكام النظم أو في بيان الشرط الثالث ومثل قوله أي قول الشافعي في حد القذف إنه لايبطل الشهادة حتى لو

---

(١) أخرجه مسلم في الإيمان حديث رقم ١٩، والترمذي حديث رقم ٦٢٥، وابو داود حديث رقم ١٥٨٤، وابن ماجه حديث رقم ١٧٨٣.

حكم النص في نفسه بالرأي باطل كما أبطلناه في الفروع. وذلك مثل قول الشافعي في طعام الكفارة بشرط التمليك. إنه تغيير لحكم النص بعينه لأن الإطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعماً وهو الأكل على ما قلنا. ومثل قوله في حد القذف: إنه لا يبطل الشهادة وهذا تغيير لأن النص يوجب أن يكون حكم القذف إبطال الشهادة حداً وقد أبطله فجعل بعض الحد حداً لأن الوقت من الأبد بعضه وأثبت الرد بنفس القذف دون مدة العجز وهو تغيير وزاد النفي على

تاب كان مقبول الشهادة لأنه محدود في كبيرة فتقبل شهادته بعد التوبة قياساً على المحدود في سائر الجرائم كالزنا وشرب الخمر.

(وهذا) أي قوله أن حد القذف لا يبطل الشهادة تغيير لحكم النص لأن النص الوارد في حد القذف يوجب أن يكون حكم القذف إبطال الشهادة على سبيل التابيد حداً ولهذا فوض إلى الأئمة وهو يصلح حداً لأنه إيلام معنوي بإخراج شهادته من الاعتبار كالجلد يصلح حداً لأنه إيلام ظاهر **(وقد أبطله)** أي أبطل الشافعي هذا الحكم **(فجعل بعض الحد حداً)** لأن الوقت من الأبد بعضه يعني أنه لم يقبل شهادته قبل التوبة وقبلها بعد التوبة والنص يقتضي رد شهادته في كلا الحالين فيكون اقتصار عدم القبول على ما قبل التوبة جعل بعض الحد حداً لأن الوقت أي الوقت المعين وهو الزمان الذي قبل التوبة من الأبد بعضه فيكون هذا تغييراً لموجب النص. وهذا الكلام إنما يستقيم إذا جعل الشافعي رحمه اللّه رد الشهادة قبل التوبة بطريق الحد وليس من مذهب ذلك بل الشهادة مردودة عنده قبل التوبة للفسق. فالأولى ما قال شمس الأئمة رحمه اللّه: ان القاذف ساقط الشهادة بالنص أبداً على وجه يكون متمماً لحدّه وبعد التعليل يتغير هذا الحكم فإن الجلد قبل هذا التعليل كان بعض الحد في حقه وبعده يكون تمام الحد فيكون تغييراً على نحو ما قلنا في التغريب أن الجلد إذا لم يضم إليه التغريب يكون حداً كاملاً وإذا ضم إليه يكون بعض الحد. وأثبت الرد بنفس القذف يعني أثبت الشافعي رد شهادة القاذف بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز عن الإتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته اعتباراً بسائر الجرائم للشهادة كالزنا وشرب الخمر ونحوهما فإنه إذا ارتكب كبيرة يصير ساقط الشهادة من غير توقف على مضي زمان. **(وهو تغيير)** أي إثبات الرد بنفس القذف تغيير لموجب النص فإنه تعالى قال: ﴿وَالَّذِينَ يَرمُونَ المُحصنَاتِ ثُمَّ لَم يَأتُواْ بِأَربَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجلِدُوهُم ثَمَانِينَ جَلدَةً وَلاَ تَقبَلُواْ لَهُم شَهَادَةً أَبَداً﴾ [النور: ٤]، رتب الرد على القذف وعدم الإتيان بأربعة شهداء كما رتب الجلد عليهما والعجز لا يثبت إلا بمضي مدة فإثبات الرد بدون مدة العجز يكون تغيير الموجب النص كإثبات الجلد بدون اعتبار العجز وزاد

الجلد وهو تغيير وجعل الفسق مبطلاً للشهادة والولاية وهو تغيير لأن حكم الفسق بالنص التثبت والتوقف دون الإبطال ومثله كثير.

وقال الشافعي أنتم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل منها إن نص الربا

النفي على الجلد في زنا البكر بعلة أنه صالح للمنع من الزنا كالجلد وهو تغيير لأن الله تعالى جعل الجلد كل الحد بقوله: ﴿فَاجلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنهُمَا مَائَةَ جَلدَةٍ﴾ [النور: ٢]، إذ الفاء تدخل على الأجزئة والجزاء اسم للكافي فمتى زيد عليه النفي لا يكون بنفسه كافياً فيكون تغييراً للنص. ثم إنه وإن زاد النفي في الحقيقة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «البكر بالبكر جَلْد مائة وتَغريب» لا بالقياس إلا أن التغيير كما لا يجوز بالتعليل لا يجوز بخبر الواحد لأنه لا يصلح معارضاً للكتاب كالقياس فأورده الشيخ في هذه الأمثلة على سبيل استطراد.

وجعل الفسق مُبطلاً للشهادة حتى لا ينعقد النكاح بشهادة الفساق ولو قضى القاضي بشهادة الفاسق لا ينفذ قضاؤه عنده اعتباراً بالعبد والصبي والولاية حتى أنه لم يصلح للقضاء بوجه ولم يكن له ولاية تزويج بنته في أحد قوليه لأن الفسق نقصٌ يُؤثِّر في الشهادة فيمنع ولاية الإنكاح كالرق. وهو تغيير لحكم النص لأن الحكم الثابت بالنص في حق الفاسق التثبت والتوقف في خبره لا الإبطال وبعد ما تعيَّن جهة البطلان فيه لا يبقى التوقف فحكم النص بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله. واعلم أن الأمثلة المذكورة في هذا الفصل ليست بملائمة لأن في جميع هذه الأمثلة حصل تغيير حكم النص الذي في الفرع لا يعتبر حكم النص المعلل في المقيس عليه فإن في طعام الكفارة لم يتغير حكم النص في المقيس عليه وهو الكسوة وفي قبول شهادة القاذف بعد التوبة لم يتغير حكم المقيس عليه أيضاً وكذا البواقي. فالنظير الملائم ما ذكر في كتاب الحج في باب جزاء الصيد أن الشافعي ألحق السباع التي لا يؤكل لحمها بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئاً منها ابتداء لا يجب عليه شيء لأن النبي عليه السلام إنما استثنى الخمس لأن من طبعهن الإيذاء وكل ما يكون من طبعه الإيذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس وقلنا: هذا تعليل باطل لأنا لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الإيذاء خرج المستثنى من أن يكون محصوراً بعدد الخمس فكان تغيراً لحكم النص المعلل بالتعليل. وما ذكر المصنف في «شرح الجامع الصغير» أن اشتراط الخيار فوق ثلاثة أيام يجوز عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لأن الخيار للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة إلى مدة النظر فوجب أن يكون ذلك مفوضاً إلى رأيهم. وقال أبو حنيفة رحمه الله هذا تعليل باطل لأن فيه إبطال حكم النص وهو التقدير بثلاثة أيام فلم يكن تعدية لحكم النص مع أن هذه مدة تامة صالحة

يعمُّ القليل والكثير وهو قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» فخصَّصتم منها القليل بالتعليل والنص أوجب الشاة في الزكاة بصورتها ومعناه فأبطلتم

لاستيفاء النظر ودفع المعين فإذا زيدت المدة ازداد الخطر مع قلة الحاجة إلى النظر. وذكر الشيخ في بيوع «الجامع الصغير» أيضاً أن عبداً أبق فقال رجل إن عبدك قد أخذه فلان فبعنيه وصدقه فلان فباعه فلابيع باطل لأن النهي عن بيع الآبق وإن كان معللاً بالعجز عن التسليم إلا أنا لو جوَّزنا بيعه باعتبار أنه مقدور التسليم لكان التعليل مبطلاً للنص لأن هذا العبد آبق في حق المتعاقدين والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص لا بمعناه. ورأيت في بعض نسخ أصول الفقه أن تعليل حرمة الرِّبا في الأشياء الأربعة بالقوت كما قال مالك رحمه اللّه من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح. ثم ذكر الشيخ رحمه اللّه النقوض الواردة على هذا الأصل مع أجوبتها. فقال: وقال الشافعي: أنتم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل فقد وقعتم فيما أبيتم. منها: أن نص الرِّبا يعم القليل والكثير وهو قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» يعني هذا النص لا يفصل بين القليل والكثير فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال وبعدما عللتموه بالكيل والجنس وعلَّقتم الحرمة بصفة الكيل لم يبق النص متناولاً للقليل لأنه ليس بمكيل فكان تغييراً لموجبه بالتعليل لا تعدية لحكمه. وهو معنى قوله (**فخصَّصتم منها**) أي من الحنطة إذ المراد من الطعام الحنطة ودقيقها في العرف. القليل وهو الذي لم يدخل في الكيل بالتعليل. ولا معنى لقولكم إن الاستثناء يكون من جنس المستثنى منه وأنه استثنى المكيل لأن المراد من التساوي هو المساواة في الكيل فكان المستثنى منه هو المكيل أيضاً لأن المستثنى منه الطعام بالطعام والمستثنى الطعام بالطعام أيضاً فكان الجنس واحداً إلا أنه قيل: حرام بيع الطعام بالطعام إلا أن يوجد المخلص وهو التساوي بمعياره فكان المستثنى بيع طعام بطعام حالة التساوي والمستثنى منه بيع طعام بطعام حالة عدم التساوي لا أن يقال: المستثنى مكيل فإن بيع الكيل منه بجنسها حرام كذلك ما لم يتساويا فعرفنا أن المستثنى بيع طعام بطعام إذا تساويا إلا أن التساوي إنما يعرف بالمعيار لا بما سواه من المقدار كذا في «الأسرار» ومنها أن النص أوجب الشاة في الزكاة بصورتها ومعناها للفقير لأن اللّه تعالى أوجب الصدقة للفقراء مجملة وفسرها النبي ﷺ بقوله: «في خَمس من الإبل شاة وفي أربعين شاة شاة» وأمثالهما فصار كأن اللّه تعالى قال: إنما الشاة للفقير فصار ت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها له كالدار المشفوعة للشفيع. (**وأنتم أبطلتم**) أي أسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية. وهو تغيير لموجب النص لا تعدية لحكمه لأن الشاة كانت هي الواجبة عيناً قبل التعليل بحيث لا يسعه تركها إلى غيرها

الحق عن صورتها بالتعليل والحق المستحق مراعى بصورته ومعناها كما في حقوق الناس وأوجب النص الزكاة للأصناف المسمين بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ﴾ [التوبة: ٦٠]، وقد أبطلتموه بجواز الصرف إلى صنف واحد بطريق التعليل وأوجب الشرع التكبير لافتتاح الصلاة وعين الماء لغسل العين النجس وقد أبطلتم هذا الواجب بالتعليل والجواب أن هذا وهم أما الأول فلأن

وبعده لم تبق واجبة لأنه يسعه تركها إلى غير وهو القيمة فكان هذا مثل نقل حق الشفيع من الدار إلى الثوب بالتعليل ومثل تعليل الركوع والسجود بعلة الخضوع للتعدية إلى محل آخر وهو إقامة الحد مقام الجبهة أو إقامة الركوع مقام السجود **(والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه)** يعني قد استحق الفقير على صاحب المال الشاة بالنص والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما في سائر حقوق العباد فاستعمال القياس لإبطال الحق عن الصورة أو المعنى كان باطلاً لأنه موضوع لتعدية حكم الشرع لا لنقل الحق من حل إلى محل. ومنها أن النص أوجب الزكاة للأصناف المسمَّين بفتح الميم وسكون الياء بقوله أي في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾، ولو قيل: الشرع أوجب الزكاة إلى آخره لكان أحسن. أضيفت الصدقات إليهم باللام وهي للتمليك لغة فكانت هذه الإضافة للقسمة بأن جعلها حقاً لهم وجعلهم مستحقين للتملك على صاحب المال كما لو أوصى بثلث ماله لأمهات أولاده وللفقراء أو المساكين كان الثلث بينهم أثلاثاً. ويدل عليه قوله عليه السلام: «إن اللّه تعالى لم يَرْضَ لقسمة الصَّدقات بذلك مقرَّب ولا نَبي مُرْسَل حتى قسم بنفسه فَوق سبعة أرقعة»[1] فبين أن الإضافة للقسمة بينهم ثبوتاً أي الحق الواجب مقسوماً بينهم وجوباً لا يختص به صنف منهم فثبت أن حكم النص جعلها مشتركة بين الأصناف المذكورة وأنتم أبطلتم الشركة وحق سائر الأصناف بتجويز الصرف إلى صنف واحد بل إلى فقير واحد بالتعليل وأنه خلاف موجب النص لا تعدية لحكمه. ومنها أن الشرع أوجب التكبير لافتتاح الصلاة بقوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ [المدثر:٣]، وقوله عليه السلام: «مفتاح الصلاة الطُّهور وتَحريمها التكبير» وقوله عليه السلام للأعرابي الذي علَّمه الصلاة: «إذا أردت الصلاة فتطهر كما أمرك اللّه تعالى ثم استقبل القبلة ثم قل: اللّه أكبر»[2] وأنتم بالتعليل بالثناء وذكر اللّه على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في المنصوص حيث جوَّزتم افتتاح الصلاة بغير لفظ التكبير مثل قوله: اللّه أجل أو الرحمن أعظم. ومنها أن

---

(١) أخرجه ابو داود في الزكاة حديث رقم ١٦٣٠.

(٢) أخرجه الترمذي في الصلاة حديث رقم ٣٠٢، وأبو داود في الصلاة حديث رقم ٨٥٨، والإمام أحمد في المسند ٤ / ٣٤٠.

المخصوص إنما ثبت بصيغة النص وذلك لأن المستثنى منه إنما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفي كما قال في الجامع إن كان في الدار إلا زيد فعبدي حر أن المستثنى منه بنو آدم ولو قال إلا حمار كان المستثنى منه الحيوان لأن المستثنى حيوان ولو قال: الا متاع كان المستثنى منه كل شيء وهنا استثنى الحال بقوله عليه السلام: «إلا سَواء بسواء» واستثناء الحال من

الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس بقوله عليه السلام لتلك المرأة «ثم اغسليه بالماء» وقد غيّرتم بالتعليل بكونه مزيلاً للعين والأثر هذا الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات سوى الماء مثل الخل والماء ورد ونحوهما.

قوله: (**والجواب أن هذا**) أي ما زعمت أنّا غيّرنا النص بالتعليل (**وَهْم**) أي شيء ذهب إليه قلبك من غير دليل. أما الأول وهو نص الربا فلأن الخصوص إنما يثبت فيه بصيغة النص لا بالتعليل (**وذلك**) أي ثبوت الخصوص بالصيغة، أن المستثنى منه. يعني إذا لم يكن مذكوراً إنما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفي أي المنفي لأن حذف المستثنى في النفي جائز بعلة أن المستثنى يدل على المحذوف وإذا صح حذفه وجب إثباته على وفق المستثنى تحقيقاً للاستثناء فإنه لا يصح إلا في الجنس من حيث الحقيقة. وإنما قيد بالنفي لأن حذف المستثنى منه في الإثبات لا يجوز لا نقول جاءني إلا زيداً لأنه لو قدر فيه أحد من الناس كما قدر في النفي يكون استثناء الواحد من الواحد لأن النكرة في الإثبات تخص وهو غير مستقيم بخلاف النفي لأن النكرة فيه تعم فيكون استثناء الواحد من العام. ولو أضمر فيه القوم حتى صار كأنه قال: جاءني القوم إلا زيداً لا يصح أيضاً لأن القوم مجهولة. ولو قدر فيه أعم العام وهو جميع الناس لم يصح أيضاً لأن مجيء جميع الناس عنده سوى زيد غير متصور فثبت أن حذفه لا يصح إلا في النفي (**كمال قال**) أي محمد في الجامع إن كان في الدار إلا زيد فعبدي حر. كان المستثنى منه بني آدم أي إن كان في الدار أحد من بني آدم فكذا حتى لو كان فيها صبي أو امرأة يحنث. ولو كان فيها دابّة أو متاع لا يحنث لأن الدابة أو العرض لا يجانس المستثنى فلا يدخل تحت اليمين. (**ولو قال: إلاّ حمار كان المستثنى منه الحيوان**) أي الحيوان الذي يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها إنسان أو شاة حنث ولو كان فيها متاع، لم يحنث (**ولو قال إلا متاع**) أي ثوب فإن المتاع في اللغة اسم لما يتمتع به وفي العُرف صار عبارة عن الثوب كذا ذكر في بعض الحواشي وصرح شمس الأئمة بذكر لفظ الثوب فقال: ولو كان قال: إلا ثوب وهكذا في الجامع أيضاً كان المستثنى منه كل شيء أي كل شيء يقصد بالسكنى والإمساك في الدُّور حتى لو كان فيها إنسان أو دابة أو شيء سوى الثوب ما يقصد

الأعيان باطل في الحقيقة فوجب أن يثبت عموم صدره في الأحوال بهذه الدلالة وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ثم استثنى منه حال التساوي ولن يثبت اختلاف الأحوال إلا في الكثير فصار التغيير بالنص مصاحباً بالتعليل لا به وأما الزكاة فليس فيها حق واجب للفقير يتغيَّر بالنص لأن الزكاة عبادة محضة فلا

بالإمساك في الدور يحنث وإن كان فيها شيء من سواكن البيوت مثل الفارة والحية والعقرب لا يحنث استحساناً لأن كل عاقل يَعلم أن الحالف لا يقصد نفي هذه الأشياء بيمينه عن الدار. فثبت أن المستثنى منه إذا لم يكن مذكوراً يقدر على وفق المستثنى. وهاهنا استثنى الحال بقوله:إلاّ سواء بسواء إذ المراد منه حال تساويهما في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الأعيان باطل في الحقيقة وإن كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بأن يجعل الاستثناء منقطعاً ولكن المجاز خلاف الأصل فدل أن الاستثناء لم يقع عما تناوله ظاهر اللفظ إذ لو كان الاستثناء عنه لقيل : إلا الحنطة أو الشعير أو التفاح أو نحوها بل عما يضمن اللفظ من أحوال البيع (**فوجب أن يثبت عموم صدره**) أي صدر الكلام بهذه الدلالة أي بدلالة استثناء الحال كما في قولك ما أتاني زيد إلا راكباً أي ما أتاني في شيء من أحواله إلاّ على حالة الركوب وكما في التنزيل ﴿وَلاَ يَأتُونَ الصَّلاَةَ إلاَّ وَهُم كُسَالَى﴾ [التوبة: ٥٤] أي لا يأتونها في شيء من أحوالهم إلا في حالة الكسل ﴿لاَ تَدخُلُواْ بُيُوتَ النَّبِيِّ إلاَّ أَن يُؤذَنَ لَكُم﴾ [الأحزاب:٥٣]، أي لا تدخلوها في الأحوال إلا حالة الإذن. (**وهو**) أي عموم الأحوال حال التساوي والتفاضل والمجازفة إذ لاحالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الأحوال على ما بيناه في الاستثناء (**ولن يثبت**) هذه الأحوال المختلفة إلا في الكثير لأن المراد من التساوي هو المساواة في الكيل بالإجماع والتفاضل عبارة عن فضل على أحد المتساويين كيلاً والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة فكان آخر هذا الكلام دليلاً على أن أوله لم يتناول القليل (**فصار التغيير بالنص**) أي حاصلاً بالنص يعني حصل تغيير أول الكلام عن العموم إلى الخصوص بالنص أي بدلالته (**مصاحباً للتعليل**) أي موافقاً له وهو منتصب على الحال. ويجوز أن يكون خبر صار والتقدير فصار التغيير الحاصل بالنص مصاحباً أو يكون خبراً بعد خبر يعني تعليلنا بالكيل وافق التغيير الذي حصل بدلالة الاستثناء في هذا النص فإن الاستثناء يدل على أن القليل ليس بمراد عن هذا الكلام وتعليلنا بالكيل يدل على أن القليل ليس بحل للربا فتوافقا لا أن التغيير حصل بالتعليل على مازعمت. وباقي الكلام مذكور في فصل الاستثناء.

قوله: (**وأما الزكاة فليسَ فيها حق واجب للفقير يتغيَّر بالتعليل**) أي ما أبطلنا

تجب الزكاة للعباد بوجه وإنما الواجب لله تعالى وإنما سقط حقه في الصورة بإذنه بالنص لا بالتعليل لأنه وَعد أرزاق الفقراء ثم أوجب مالاً مسمى على الأغنياء لنفسه ثم أمر بإنجاز المواعيد من ذلك المسمى وذلك لا يحتمله مع

بالتعليل حقاً مستحقاً للفقير لأن الزكاة ليست بحق الفقير. واعلم ان لمشايخنا في جواب هذه المسألة طريقين: أحدهما أنا ما أبطلنا الحق المستحق عن عين الشاة لأنه لا حق للفقير في صورة الشاة وإنما حقه في ماليتها فإن النبي عليه السلام جعل الإبل ظرفاً للشاة بقوله: «في خَمس من الإبل شاة» وعينها لا توجد في الإبل وإنما يوجد فيها مالية الشاة فعرفنا أنه أراد بالشاة ماليتها إلا أن المالية بعض الشاة فكنى بذكر الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا إبطال حق الفقير عن صورة الشاة. الا ترى أنه لو أدى واحداً منها جاز بالإجماع ولو كان حقه متعلقاً بالصورة لكان ينبغي أن لا يجوز كما لو أدى عن خمسة دراهم خمسة دنانير على أصل الخصم.

والثاني: وإليه مال الشيخ وأكثر المحققين من أصحابنا أنه لا حق للفقير في الزكاة يتغير بالتعليل إذ لو كان له فيها حق لما حل وَطء الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل أداء الزكاة كالجارية المشتركة ولما حل أكل طعام وجبت فيه الزكاة قبل أدائها ولما جاز تصرف المالك في مال الزكاة بعد وجوبها بدون إذن الإمام بل الزكاة عبادة خالصة أصلية من أركان الدين شرعت شكراً على نعمة المال كالصلاة شرعت شكراً على نعمة البدن وإليه أشار النبي ﷺ بقوله: «بني الإسلام علي خَمس شهادة أن لا إله إلا الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة» (١) الحديث. ولهذا لا يتادى بدون النية. ولا يجوز أن يجب للعباد بوجه لأنه يؤدي إلى الاشتراك وهو ينفي معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير فثبت أن الواجب لله تعالى على الخلوص. ثم حق الله تعالى وإن كان لا يقبل التغيير بالتعليل كحق العباد إلا أن حقه هاهنا سقط عن الصورة بإذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل. وذلك أنه تعالى وعد أرزاق العباد بقوله جل ذكره: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرضِ إلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، وأوجب لنفسه حقاً في مال الأغنياء بالنصوص الموجبة للزكاة ثم أمر الأغنياء بصرف هذا الحق الواجب له عليهم في الفقراء إيفاء للرزق الموعود لهم عند الله تعالى وهو معنى قولهم: أمرنا بإنجاز المواعيد من ذلك المسمى وحق الفقراء في مطلق المال لا في مال معين لأن حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع إلا بمطلق المال فلما

---

(١) اخرجه مسلم في الإيمان حديث رقم ١٦، والترمذي حديث رقم ٢٦٠٩ ، والامام احمد في المسند ٤/٣٦٣.

اختلاف المواعيد إلا بالاستبدال كالسلطان يجيز لأوليائه بمواعيد كتبها

أمر اللّه تعالى الأغنياء بالصرف إلى الفقراء مع أن حقهم في مطلق المال دل ذلك على إذنه باستبدال حقه ضرورة (**كالسلطان يُجيز**) أي يُعطي من الجائزة وهي العطية الراتبة بجوائز مختلفة ثم أمر بعض وكلائه بأن ينجز تلك المواعيد من مال معين له في يده يكون إذناً باستبدال هذا المال المعين الذي في يد هذا المأمور ضرورة. وكمن أودع عيناً عند آخر ثم أمره بقضاء الديون عنها يصير ذلك أمراً بالبيع وقضاء الديون عن ثمنها فكذلك هاهنا فتبين أن سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت ضرورة الأمر بالصرف إلى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فإن قيل فيما ذكرت من المثال الاستبدال ضروري إذ لا يمكن إنجاز المواعيد المختلفة من المال المعين ولا قضاء الدين من العين فأما هاهنا فلا ضرورة لأنه يمكن إيفاء الرزق الموعود من عين الشاة ألا ترى أنه لو أدّاها يجوز بالإجماع فلا حاجة إلى التغيير وإقامة الغير مقامها. قلنا: إنما تتكلم فيما إذا أدى عين الشاة لا فيما إذا أدى قيمتها فإن ذلك درجة أخرى فيقول: إذا أدى عين الشاة أيصير الفقير قابضاً حقه من حيث أنها مال وأن قيمتها عشرة دراهم مثلاً أو من حيث أنها مال مقيد مسمى بانها شاة أو لحم ولا إشكال انه يقبضها من حيث أنها مال متقوم مطلق لأنه هو الموعود وقبض حق اللّه تعالى يحصل مقتضى قبض حق نفسه فإنه إنما يقبض للّه تعالى ما يصير قابضاً إياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضاً مالاً مقيداً لأن المطلق غير المقيد فتحققت الحاجة إلى إبطال قيد الشاة ويصير حق اللّه تعالى مطلقاً ليمكنه قبضه حقاً لنفسه إذ الأصل في كل حقين مختلفين يتاديان بقبض واحد أن يجعل الحق الأول على وصف الحق الثاني ليتادى الأول بقبض صاحب الثاني حقه كرجل له على آخر كُر حنطة وعليه مائة درهم لآخر فقال للذي عليه الحنطة: أدّ الدراهم التي علي بمالي عندك من الحنطة فأدى الدراهم إلى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضاً حق نفسه وانتقل حق صاحب الحنطة عنها إلى الدراهم في ضمن الأداء ليمكن جعله قابضاً للدارهم بقبض صاحب الدراهم فإن قبضه يتضمن قبض صاحب الحنطة حق نفسه. إلا أن الفرق أن هناك يحتاج إلى الاستبدال بمال آخر وهاهنا يحتاج إلى إبطال القيد. وإذا ثبت أنه عند أداء الشاة يصير مؤدياً حق اللّه تعالى بماليتها من حيث أنها متقومة بعشرة دراهم لا من حيث أنها شاة كانت الشاة وغيرها في ذلك سواء فإذا أدى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرغرية (**فصار التغيير مجامعاً للتعليل بالنص**) أي اجتمع التغيير بالنص والتعليل واقترنا لا ان التغيير حصل بالتعليل (**وإنما التعليل بحكم شرعي**) جواب عما يقال لما حصل التغيير وجواز استبدال بالنص لا فائدة في التعليل بعد إذ فائدته تعدية الحكم إلى محل لا نص فيه ولم يوجد هاهنا فأجاب بأن جواز الإستبدال ثبت مطلقاً فيتناول الاستبدال بما يصلح الدفع حاجة

بأسمائهم ثم أمر بعض وكلائه بأن ينجزها من مال بعينه كان إذناً بالاستبدال فصار تغييراً مجامعاً للتعليل بالنص لا بالتعليل وإنما التعليل لحكم شَرعي وهو كون الشاة صالحة للتسليم إلى الفقير وهذا حكم شرعي فبيانه أن الشاة يقع للّه تعالى بابتداء قبض الفقير قربة مطهرة فتصير من الأوساخ كالماء المستعمل قال النبي عليه السلام: «يا بني هاشم إن اللّه تعالى كره لكم أوساخ الناس وعوَضكم

الفقير وما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال إنما يجوز بما يصلح لدفع حاجة الفقير من الأموال لا بما لا يصلح له لو أسكن الفقير داره مدة بنية الزكاة لا يجوز عن الزكاة لأن المنفعة لا يصلح بدلاً عن العين في هذا الباب لأن العين خير من المنفعة على ما عرف. أو هو رد لكلام الخصم فإنه لما زعم أن تعليلنا وقع لأبطال حق مستحق للفقير لا لتعدية حكم شرع إلى موضع لا نص فيه بين أو لا أنه لا حق للفقير وأن التغيير إن حصل حصل بمقتضى النص وبيَّن ثانياً ان التعليل لم يقع إلا لحكم شرعي فإن لهذا النص حكمين وجوب الشاة وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير فنحن نعلل صلاحية الشاة ونبين المعنى الذي به صارت الشاة صالحة كفاية حق الفقير لتعديها به إلى ما لا نص فيه (**وبيانه**) أي بيان ان كون الشاة صالحة للتسليم إلى الفقير حكم شرعي ان الشاة يقع للّه تعالى بابتداء قبض الفقير يعني يقع تسليم الشاة إلى الفقير للّه تعالى على الخلوص في ابتداء القبض كما قال اللّه تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُواْ أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾ [التوبة: ١٠٤]، وقال عليه السلام: «الصدقة تقع في كف الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير» ثم يصير للفقير بدوام يده عليه كمن أمر لآخر أن يهب لفلان عشرة على أنه ضامن فوهب يصير الموهوب له قابضاً لأمر أولاً ثم قابضاً لنفسه بدوام يده (قُربة مُطهِّرة) يعني مطهرة لنفسه عن الآثام كما قال اللّه تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣]، ولميله من الخبث كما قال عليه السلام: «إن هذه البيَاعات يحضرها اللغو والكذب فشوِّبوها بالصدقة»[١] أمر بالصدقة ليرتفع الخبث المتمكن في البياعات بسبب اللغو والكذب وإذا ارتفع الخبث عن السبب وهو البيع يرتفع عن المسبب وهو المال. وإذا وقعت قربة مطهرة صارت من الأوساخ كالماء المستعمل على ما وقعت الإشارة النبوية إليه في قوله ﷺ: يا معشر بني هاشم إن اللّه تعالى كَره لكم أوساخ الناس»[٢] وفي رواية: «غسالة الناس وعوَّضكم منها بخُمْس الخمس» ولهذا كانت النار تترك في الأمم الماضية

---

(١) اخرجه ابو داود في البيوع حديث رقم ٣٣٢٦، والترمذي في البيوع حديث رقم ١٢٠٨، وابن ماجه حديث رقم ٢١٤٥، والإمام احمد في المسند ٤/٦و ٢٨٠.

(٢) أخرجه مسلم في الزكاة حديث رقم ١٠٧٢، وأبو داود في الامارة حديث رقم ٢٩٨٥.

منها بخمس الخمس وقد كانت النار تنزل في الأمم الماضية فتحرق المتقبل من الصدقات وأحلت لهذه الأمة بعد أن ثبت خبثها بشرط الحاجة والضرورة كما تحل الميتة بالضرورة وحرمت على الغني فصار صلاح الصرف إلى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفاً إلى الفقير بدوام يده حُكماً شرعياً في الشاة فعللناه بالتقويم وعدّيناه إلى سائر الأموال على موافقة سائر العلل ولما

فتحرق المتقبل من الصدقات والقرابين ولم يكن ينتفع بها أحد وأحلت لهذه الأمة بعد أن ثبت خبثها بشرط الحاجة كما أحلت الميتة بالضرورة ولهذا لم تحل للغني إذا لم يكن عاملاً لعدم الحاجة فثبت أن حكم النص صلاحية المحل للصرف إلى كفاية الفقير لأن حكم النص ما أوجبه النص والنص الموجب للشاة أوجب صلاحيتها للصرف إلى الفقير فيكون ثبوت الصلاحية حكم النص. ولا يقال: صلاحية الشاة لأداء حق الفقير لم تثبت بالنص بل كانت بأصل الخلقة. لأن نقول نحن ما علَّلنا تلك الصلاحية بل صلاحية حدثت بعدما قد بَطلت في الأمم المتقدمة على ما قررنا وهي تثبت بالنص لهذه الأمة فيكون حكم النص (**فعللناه بالتقويم**) يعني: قلنا إنما حدّثت صلاحية الصرف للشاة إلى الفقير باعتبار كونها مالاً متقوماً لأن حاجة الفقير تندفع باعتبار التقوم ألا ترى أن الدراهم الخمسة الواجبة في المئتين منها أو نصف مثقال من الذهب الواجب من عشرين مثقالاً منه لو لم تكن متقومة لم تندفع بها حاجة الفقير أصلاً فعللنا هذه الصلاحية بعلة التقوم وعدّيناها إلى سائر الأموال للاشتراك في العلة على موافقة سائر العلل فإن حكمها تعميم حكم النص مع بقاء حكم النص في المنصوص عليه على قراره وهاهنا بهذه المثابة فإن صلاحية الشاة لأداء حق الفقير لم تبطل بهذا التعليل بل بقيت كما كانت. قال القاضي الإمام في «الأسرار»: الزكاة وجبت عبادة لله تعالى وما يجب لله تعالى عبادة يجب بلا شركة وما يأخذه الفقير يأخذه حقاً لنفسه لا شركة لأحد فيه فعلمت أن الشاة يتادى بها حق الله تعالى عبادة ثم حق الفقير لا بد من القول به ضرورة والتعليل لم يقع لحق الله تعالى فإنه متعين فيما عين الله عز وجل إذ الزكاة لا تشغل إلا النصاب بالإجماع وكذلك يجوز بالإجماع أداء حق الفقير من غير النصاب والوجوب لله تعالى لا يشغل إلا النصاب فعلم أنها غيران. قال: وإذا ثبت هذا علم ضرورة أن الواجب بالنص شاة وجب إخراجها إلى الله تعالى حقاً له كما يخرج المسجد والقربان وهي صالحة لحق الفقير لأن حق الفقير لما كان على الله تعالى وحق الله تعالى على الغني لم يتصور ثبوت ما يصير لله تعالى حقاً للفقير إلا بعد صيرورته لله تعالى برزقه على الله فتصير الشاة قبل أن تصير لله تعالى صالحة لحق الفقير ضرورة كرجل يستوفي دراهم على رجل ثم يوفيها غيره فتكون صالحة

ثبت أن الواجب خالص حق الله تعالى كانت اللام في قوله تعالى: ﴿للفُقراء﴾

لإيفاء حق الغير حين استوفاها لنفسه فثبت أن الحكم في الشاة التي هي لله تعالى في حق الفقير أنها صالحة لإيفاء حق لا أنها حق له وإنما تصير حقاً له بعدما تصير لله تعالى وكونها صالحة لإبقاء حق الفقير حكم شرعي فمحال التصرفات تعرف شرعاً كقولنا: الخمر لا تصلح محلاً للبيع والخل يصلح. لا تكون الصلاحية حقاً للعباد وإنما يثبت لهم الحق بالسبب ولما كان حكماً شرعياً قبل التعليل ليتعدى الصلاحية إلى غيرها مع القرار عليها كما قبل التعليل إنما كانت الحقية لله تعالى فلا جرم لم يقبل التعليل ولم يتعد إلى غير النصاب بالإجماع. فإن قيل: التعليل باطل لأن الشاة الصالحة للفقير هي التي وجبت لله تعالى بحق الله تعالى والتعليل لغو في حق الله تعالى فيجب إخراج عين المسمى والنزاع فيه. قلنا إن الله تعالى لما أمرنا بإيفاء رزق الفقير منها بالتسليم إليه ورزقه مال مطلق دلّنا على إلغاء الاسم في حق الإيفاء وحقهم مال مطلق ودل أنه ذكر الاسم تفسيراً على من وجب عليه فيده أوصل إلى ما في نصابه أو من جنسه فسقط اعتبار اسم الشاة بأمر الله تعالى بإيفاء الرزق لا بالتعليل فكونها حق الله تعالى مما لا يقبل التعليل على ما مر وانه مثل قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، لما قام الدليل أنه نهي لإكرام الأبوين بكف الأذى عنهما وذلك في جنس الأذى لا في الأذى بهذه الكلمة سَقط اعتبار الاسم وبقيت العبرة للأذى المطلق. فصار الحاصل أن وجوب الشاة يتضمن أمرين: كون الشاة حق الله تعالى عيناً وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير. والأول لا يقبل التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله للتعليل لا يفيد المقصود مع بقاء الأول على حاله لأن التغير إنما يأخذ حق الله تعالى من العبد يرزقه لا حق العبد وحق الله تعالى لما بقي في الشاة عيناً كيف يمكنه أخذ غير الشاة من العبد باعتبار أنه صالح لكفايته مع أن حق الله تعالى لم يثبت فيه إلا أنه لما يثبت بدلالة النص أن حقه جل جلاله في مطلق المال لا في غير الشاة أمكنه أخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعدية الصلاحية إليه بالتعليل. ولو ثبت حق الله تعالى فيه أعني في غير الشاة بدليل ولم يتعد الصلاحية إليه لم يثبت الجواز كما في عكسه فثبت أنه لا بد من كلا الأمرين فلذلك ذكر الشيخ قوله وإنما التعليل لحُكم شرعي إلى آخره بعدما بين أن سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل بإذنه.

قوله: **(ولما ثبت)** إلى آخره بنى الخصم كلامه في المسألتين على حرف واحد وهو أن الزكاة تجب حقاً للفقير ابتداء فجعل اللام في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ [التوبة: ٦٠]، لام الملك ولما أبطل الشيخ كلامه في المسألة المتقدمة وفيه جواب عن

لام العاقبة أي يصير لهم لعاقبته أو لأنه أوجب لهم بعدما صار صدقة وذلك بعد الأداء إلى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الأسماء أسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكاة مثل الكعبة للصلاة وكل صنف

المسألة الثانية أشار ذلك فقال: ولما ثبت أن الواجب وهو الزكاة خالص حق الله تعالى لما ذكرنا لم يمكن أن يحمل اللام على حقيقتها وهي التمليك كما زعم الخصم لأن ما هو حق الله تعالى على الخلوص لا يكون حقاً لغيره بل يحمل على أنها لا العاقبة أي يصير المؤذي لهم بعاقبته كما في قوله تعالى: ﴿فَالتَقَطَهُ آلُ فِرعَونَ لِيَكُونَ لَهُم عَدُوّاً وَحَزَناً﴾ [القصص: ٨]، فإن أخذهم موسى لم يكن لغرض العداوة والحزن ولكن لما أدى عاقبته إلى الأمرين كانهم التقطوه لهما. ومنه قول الشاعر:

لِدُوا للموتِ وابْنُو للخَراب فكلكم يَصير إلى التُراب

ومعلوم أن الولادة والبناء ليسا لغرض الموت والخراب ولكن لما لم يكن بد للمولود من الموت وللبناء من الخراب صار كان الأمرين وقعاً لهذين الغرضين. وذكر في «المطلع» أن اللام لقصر جنس الصدقات على الأصناف المعدودة وأنها مختصة بها لا يتجاوزها إلى غيرها لا لاستحقاقهم جميعاً كما يقال: إنما الخلافة لقُريش يُراد لا تتعدّاهم ولا تكون لغيرهم ويحتمل أن تصرف الأصناف كلها وإن تصرف إلى بعضها وهو مذهب عمر وعلي وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبير والضحاك وأبي العالية وإبراهيم النخعي وميمونة بن مهران وغيرهم من الصحابة والتابعين وعليه علماؤنا. أو لأنه أوجب لهم بعدما صار صدقة يعني ولئن سلمنا أنها للتمليك لا تدل أيضاً على أن الصدقة تكون ملكاً للفقير قبل الأداء لأن الله تعالى أوجب لهم أي أثبت لهم الملك في المال بعدما صار صدقة حيث قال: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلفُقَرَاءِ﴾ [التوبة: ٦٠]، ولم يقل إنما الأموال للفقراء **(وذلك)** أي صيرورة المال صدقة إنما يكون بعد الأداء إلى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير فلا يكون في الآية دليل على أن الزكاة قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفها إلى الأصناف المذكورة. أو هو دليل آخر على كون اللام للعاقبة أو لأنه أوجب لهم بعد ما صار صدقه وذلك بعد الأداء إلى الله كانت اللام للعاقبة لأن الواجب قبل التسليم صلاحية أن يصير صدقة فيكون ملكاً للفقير لا أن الملك في الحال له فتكون اللام للعاقبة. وفي الوجهين بعد ولا أعراف وجه عطف لأنه على تقدم. وتبين أنا ما أبطلنا حق الباقين بالصرف إلى صنف واحد لأنه لاحق لهم فيها. فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعني لما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى وأن ذكر هذه الأصناف ليس لبيان الاستحقاق لأنهم لا يصلحون لذلك للجهالة كان ذكرهم لبيان المصرف الذي يكون المال

منهم مثل جزء من الكعبة واستقبال جزء من الكعبة جائز كاستقبال كلها فكذلك هاهنا وكان قول الشافعي رحمه اللّه تغييراً بأن جعل الزكاة حقاً للعبادة

بقبضهم للّه تعالى خالصاً أي السبيل في هذا الحق الواجب للّه تعالى الصرف إلى هؤلاء باعتبار الحاجة. وبيانه ما ذكر القاضي الإمام رحمه اللّه أن الواجب من الزكاة حق إخراج إلى اللّه بقطع المالك ملكه عن ذلك القدر لا حق لأحد فيه وحق الفقير في رزقه على اللّه تعالى حال حاجته لا تعلق لحقه بالنصاب إلا أن اللّه تعالى لما أمر بقضاء حق الفقير بماله على صاحب المال يصير كف الفقير بالآية في حق الزكاة شرطاً لتأدي حق اللّه به لا أن يصير مستحقاً لما وجب على الغني بغناه. وإذا صار هكذا قلنا الأصناف السبعة ما صاروا مستحقين بالآية للزكاة بل صاروا مصارف صالحين لصرف الزكاة إليهم كالكَعبة صالحة للصلاة إليها لا أن تكون مستحقة. ثم إنا عللنا فقلنا: إنما صاروا مصارف بفقرهم وحاجتهم واستحقاقهم الرزق لذي الحاجة على مولاهم وهو اللّه جل جلاله لا بوصف آخر لم يعرف سبباً شرعاً من الغرم والغربة والرزق ونحوها. ألا ترى أن الغارم وابن السبيل والغازي في سبيل اللّه لو لم يكونوا فقراء لا يحل لهم الزكاة ولو صاروا مصارف بالاسم لجاز الصرف إليهم مطلقاً من غير اشتراط الحاجة كما في المواريث وكذا لو اجتمع في شخص واحد أسام مختلفة بأن كان مكاتباً وابن سبيل ومسكيناً وغارماً لا يستحق إلا سهماً واحداً ولو كان الاستحقاق بالاسم لا يستحق بكل اسم سهماً على حدة كما في الإرث إذا اجتمع سببان في شخص إن كان زوجاً وابن عم يستحق بهما جميعاً فعلم أن الوجوب متعلق بالحاجة غير أن الحاجة تقع بهذه الأسباب في الأغلب فذكر اللّه تعالى هذه الأسماء التي هي أسباب الحاجة ليدل على أن الفقير يستحقه بحاجته حتى شاركه غيره لما احتاج وإن لم يكن بسبب الفقر فعلم أنهم مصارف بعلة الحاجة فصاروا جنساً واحداً كأنه قيل إنما الصدقات للمحتاجين بأي سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بأدنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على ما مر بيانه. ثم هذا التعليل لا يرفع حكم النص لأنهم بالنص كانوا مصارف للزكاة وهم مصارف أي صالحون للصرف إليهم صرفت إليهم أم لا كالكعبة وصالحة لصرف الصلاة إليها أداء واستقبالاً فعل العبد أم لا. وتبين أن التعليل وقع لحكم شرعي وهو معرفة شرط جواز أداء الزكاة كالكعبة للصلاة لا لحق العبد. وتبيّن أن المقسوم بينهم حكم إن كانوا مصارف الزكاة وقد بينوا كذلك فلا يجوز لأحد أن ينكر كونهم مصارف إلا ما انتسخ من المؤلفة قلوبهم بأنهم كانوا مصارف بعلة أخرى وهي إعلاء كلمة اللّه وإعزاز دينه بالإحسان لا لحاجة المصروف إليه إلى الرزق فكان ذلك باباً على حدة كتاب العامل اليوم يعطى لا رزقاً على الحاجة بل جزاء على حسبته في العمل للفقراء في

وهو خطأ عظيم وأما التكبير فما وجب لعَينه بل الواجب تعظيم اللّه بكل جزء من البدن واللسان منه لأنها من ظاهر البدن من وجه فوجب فعلها والثناء آلة فعلها فصار حكم النص أن يجعل التكبير آلة فعله لكونه ثناء مطلقاً فعديناه إلى

جباية الصدقات. وهذا بخلاف مسالة الوصية لأنا إنما ألغينا الاسم في الواجب عليه صدقة لان ما يجب صدقة يجب الإخراج إلى اللّه تعالى ثم الصرف إلى الرزق حتى إن رجلاً لو نذر فقال: للّه علي أن أتصدق بمالي على الأصناف السبعة كان له أن يؤديها إلى فقير واحد لأنه التزم بلفظ الصدقة فاما الوصي فلم تثبت له ولاية التصرف بحكم أنها صدقة في حق صرفه إليهم بل لثبوت الولاية على الموصي بأمره التصرف في ماله بالصرف إلى حيث سماه وإنما سمى ثلاثة أسماءه فيجب الصرف على ذلك لما لغت عبرة الصدقة في حق الوصي كمن أمر بالتصدق بشاة لا يحل له التصدق بغيرها وفيما ألزمه اللّه تعالى يحل له ذلك. كذا في «الأسرار». ولأن في أوامر اللّه تعالى يراعى المعنى لأن كلامه لا يعرى عن حكمة وفائدة وليس كذلك أوامر العباد لاحتمال أن العبد لم يقصد الفائدة بل قصد الاسم لأن قوله: وفعله قد يخلو عن فائدة فلذلك روعي في أمر العباد الاسم والمعنى جميعاً.

قوله: (وأما التكبير فما وَجب لعينه) إلى آخره. الاختلاف في هذه المسالة أيضاً راجع إلى أن الزكاة في التحريمة عين التكبير عنده فلم يجز إقامة غيره مقامه كإقامة الخد مقام الجبهة وعندنا الركن فيها عمل اللسان عمل ثناء على اللّه عز وجل والتكبير شرع لتحصيل عمل الثناء بذكره بمنزلة الآلة للفعل لأن الصلاة عبادة بدنية والمستحق فيها أفعال تحل على أعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن ومن الأعضاء الظاهرة من وجه فكان المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على اللّه سبحانه فعين الشرع التكبير لأن به يحصل الثناء لأنه هو المستحق في نفسه كما أن المستحق في السجود أن تصير الجبهة لا أن تصير الأرض سجوداً بها وكما أن المستحق في ذكر كلمة الشهادة آذاناً على اللسان من عمل الإيمان وهذه الكلمة آلة بها يحصل الأداء إلا أن يكون الركن أن تصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا قام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما. وإذا ثبت أن الواجب عمل اللسان صح التعليل وإقامة غير التكبير مقامه لأن عمل اللسان لا يتبدل به وإنما تتبدل الآلة والآلة في تحصيل العمل لا تجب مقصودة بل الضرورة تحصيل العمل بها لصلاحها لذلك العمل كالبيع للجمعة واستعمال القلم للكتابة والسكين للتضحية فلم يكن لها صفة في نفسها إلا الصلاحية للعمل وبالتعليل وإقامة آلة أخرى مقامها لا يتبدل حكمها فإنها تبقى صالحة بعد التعليل كما كانت ويبقى استعمالها واجباً إذا اضطر

سائر الأثنية مع بقاء حكم النص وهو كون التكبير ثناء صالحاً للتعظيم وإنما ادَّعينا هذا دون أن يكون التكبير بعينه واجباً لأنا وجدنا سائر الأركان أفعالاً توجد من البدن ليصير البدن فاعلاً فكذلك اللسان وكذلك استعمال الماء ليس

إلى تحصيل العمل بأن لا يجد آلة أخرى وهو كقوله: وليستنجِ بثلاثة أحجار. فإن تعيين الحجر لا يدل على عدم جواز إقامة المدر مقامه بل الحَجر آلة يجوز أن يتعين ويجوز أن يتخير بينها وبين ما في معناها. وهذا بخلاف الجبهة للسجود حيث لا يقام غيرها مقامها لأن الركن المستحق ضرورة للجبهة ساجدة بالأرض فتصير الجبهة مستحقة حكماً لأن وضعها لا ينفصل عنها فلا يقوم غيرها مقامها. وهذا كأجير الواحد لا يستحق الأجر بعمل غيره له لأن المستحق بالعقد منافعه ومنافعه لا يتصور إلا منه فصارت نفسه بمنزلة المستحق فلم يقم غيره مقامه. والأجير المشترك يستحق الأجر بعمل غيره له لأن المستحق عليه يحصل صفة في المعمول بعمله وعمله آلة لا مقصود وتلك الصفة تحصل بعمل غيره له لأن عمل غيره له بأمره ينتقل إليه حكماً لأنه مما يملك بالاستعارة والإجارة وإذا صار صارت الصفة الحاصلة به له كما لو عمل بنفسه فاستحق الأجرة وإن تبدلت الآلة. ولا يلزم على ما ذكرنا القراءة حيث لا يقوم ذكر اخر مقامها لأن الواجب عمل اللسان عمل قراءة وللقراءة فضيلة ليست لغيرها من الأذكار وهي أن المقروء من عند الله تعالى ويحرم على الحائض والجنب قراءته فلا يجوز إقامة غيرها من الأذكار مقامها الا ترى أن غير الفاتحة من السور لما ساوى الفاتحة في الفضيلة قام مقامها في الجواز وإن تعينت الفاتحة بالحديث. ولا يلزم عليه الأذان أيضاً حيث لا يتادى بلغة أخرى ولا بثناء آخر لأن الركن ليس عمل الثناء على الله تعالى فإنه لو تكلم به وأخفاه لم يجز والثناء حاصل ولكن الواجب إعلام الناس بحضور الصلاة والإعلام إنما يقع بصوت مقدر بتلك الحروف فمتى تغيرت الحروف تغير الصوت فلا يبقى إعلاماً. وروي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه يجوز ذلك والله أعلم (**والثناء آلة فعلها**) أي فعل اللسان واللسان بمعنى الرسالة يؤنث وبمَعنى العضو لا يؤنث ولعل الشيخ أنث الضمير على تاويل اللسان بالجارحة وذكره بعده في قوله آلة فعله على الأصل. وأشار بقوله ثناء مطلقاً أي ثناء خالصاً إلى انه لا يجوز إلحاق ما ليس بثناء محض بالتكبير مثل قوله اللهم اغفر لي حتى لا يصير شارعاً به. (وإنما ادَّعينا هذا) أي ان الواجب بالنص هو التعظيم باللسان والتكبير آلته.

قوله: (وكذلك استعمال الماء) أي وكما ان التكبير ليس بواجب بعينه استعمال الماء في إزالة النجاسة الحقيقة ليس بواجب بعينه لأن من ألقى الثوب النجس أو قطع موضع النجاسة بالمقراض أو أحرقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله واجباً

بوَاجب بعينه لأن من ألقى الثوب النجس سقط عنه استعمال الماء لكن الواجب إزالة العين النجس والماء آلته فإذا عدّينا حكمه إلى سائر ما يصلح آلة بقي حكم النص بعينه وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير وهو حُكم شرعي وهو أنه لا

بعينه لم يسقط بدون العذر لكن الواجب إزالة العين النجسة لئلا يكون مستعملاً لها عند لبسه والماء آلته. أي آلة الإزالة على تأويل الإسقاط والإبعاد والواجب في الحقيقة هو التحرير عن النجاسة حالة الصلاة إلا أن التحرير عنها إذا أراد الصلاة في الثوب الذي قامت به نجاسة إنما يتحقق بإزالتها فكان الواجب في هذه الحالة الإزالة والماء آلته. فإذا عدينا حكمه أي حكم النص أو حكم الماء إلى سائر ما يصلح آلة كالخل وماء الورد وكل ما ينعصر بالعصر فقد بقي حكم النص على ما كان قبله من غير تغيير **(وهو حُكم شرعي)** أي كون الماء آلة صالحة للتطهير حكم شرعي. ثم فسَّر صلاحه للتطهير فقال: وهو أنه لا ينجس حالة الاستعمال يعني إنما أردت بكونه آلة صالحة للتطهير أنه لا ينجس حالة الاستعمال لا أنه مطهر بالقوة قبل الاستعمال فإن ذلك امر حسي أو طبعي لا يصلح تعليله. وإنما التعليل لحكم شرعي في المزيل وهو عدم تنجسه حالة الاستعمال. والحكم في المحل وهو ثبوت الطهارة فيه هذا حكم شرعي أي الحكم الثابت بالنص عدم ثبوت صفة النجاسة في المزيل وهو الماء بملاقاة النجس إلى أن يزال الثوب وثبوت صفة الطهارة في المحل بواسطة الإزالة. فعدَّينا هذا الحكم الشرعي إلى نظيره بالتعليل. وبيانه أن الماء طهور في الأصل بالنص والإجماع قال اللّه تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾ [الفرقان: ٤٨]، والطَّهور اسم لما يتطهر به كالركوب والحلوب اسم لما يركب ويحلب وإنه إنما كان طهوراً لأنه مزيل للنجاسة عن المحل لا أنه تبدل حكم النجاسة إلى طهارة شرعاً بدليل أن المحل لا يطهر ما لم تزل عين النجاسة عنه. وإذا كان التطهير بحكم الإزالة وغير الماء يشارك الماء في الإزالة فيشارك في حكمه وهو أن يكون طهوراً مثله وإذا صار طهوراً سقط تنجسه بملاقاة النجس وثبت الطهارة في المحل بعد تحقق الإزالة كما في الماء. ولا يقال: الماء مع كونه طهوراً تنجس بالغسل به قياساً وسقط حكم القياس في حقه بالنص ضرورة إمكان التطهير به ولم يرد نص في غيره ولم يتحقق ضرورة لاندفاعها باستعمال الماء فيبقى عمل أصل القياس. لأنا نقول لا نسلم أن الماء يتنجس بالغسل به لأنه متى تنجَّس لم يبق طهوراً فإن هذا الاسم لا يتحقق إلاّ حالة الغسل إذ لا حقيقة للطهورية إلاّ حالة الغسل فكان طهوراً حالة الاستعمال بالنص لا بحكم الضرورة كحل الميتة بل لأن هذه الصفة أصلية له كحل الذبيحة الا ترى أن الضرورة ترتفع بمياه الأودية ثم جعل ماء البحر طهوراً بلا ضرورة فثبت أنه طهور من غير ضرورة. ولما ثبت انه أصل

ينجس حالة الاستعمال هذا حكم شرعي في المزيل والطهارة في محل العَمل فعديناه إلى نظيره ولا يلزم أن الحدث لا يزول بسائر المائعات لأن عمل الماء لا يُثبت في محل الحَدث إلا بأثبات المزال وذلك أمر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول عند استعمال الماء الذي يوجد مباحاً لا يبالى بخبثه ولم يستقم

قبل التعليل وقد ثبت أنه صار طهوراً باعتبار الإزالة فصار كل مزيل طهوراً مثله حتى أن السيف إذا أصابه دم فيبس ومسح بحجر أو خشبة طهر وكان ذلك طهوراً لأنه أزال عينه وأثره كالماء كذا في«الأسرار». وذكر الشيخ أبو الفضل الكرماني رحمه الله في جواب هذه الشبهة أن بعض النجاسة التي كانت مجاورة للثوب جاور الماء لأن نجاسة الماء بالملاقاة ما كان يتبدله في نفسه بل بالمجاورة ومن ضرورة إثبات المجاورة في حق الماء عدم المجاورة في الثوب بقدره والنجاسة في نفسها متناهية فلا بد من أن تنقطع المجاورة عن الثوب بتكرر الغسل لتناهي النجاسة ضرورة إلا أن الشرع تصرف بالحكم بتناهي النجاسة بإزالة العين والأثر فيما له أثر وبالثلث فيما أثر له فثبت أن القول بعدم الزوال عن المحل وعدم تناهي النجاسة مردود عقلاً وأن التنجس بأول الملاقاة إن سلم غير مانع عن ثبوت الطهارة في المحل وكذا الطهارة في المحل كانت ثابتة بأصل الخلقة ولم تبق بالمجاورة فإذا زال المجاور ظهرت الطهارة الأصلية لا أن تثبت طهارة بالنص ابتداء.

قوله: (ولا يلزم أن الحدث لا يزول بسائر المائعات) ووجه وروده أنه لما جاز في إزالة النجاسة الحقيقية إلحاق غير الماء به في كونه طهوراً بعلة الإزالة جاز في النجاسة الحكمية الإلحاق بهذه العلة أيضاً لأن طهورية الماء فيها باعتبار الإزالة كما في النجاسة الحقيقية وقد انكرتم ذلك فيكون مناقضة منكم. فقال:لا يلزم علينا ذلك لان عمل الماء وهو التطهير لا يثبت في محل الغسل إلا بإثبات المزال وهو المانع الحكمي من أداء الصلاة المسمى بالحدث ليثبت بواسطة إزالته الطهارة في المحل وذلك اي المزال أمر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول المعنى لطهارة المحل حقيقة وشرعاً. أما حقيقة فظاهر. وأما شرعاً فلأنه لو أدخل يده في الإناء لا يغسل وكذا حل له تناوله الطعام باليد من غير غسل إلا أن الشرع أثبته عند استعمال الماء الذي لا يبالي بخبثه بقوله جل ذكره: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة:٦]، فلم يستقم إثبات هذا المزال الذي هو غير معقول المعنى عند استعمال سائر المائعات بالرأي لأن ما ثبت غير معقول المعنى لا يمكن تعليله للتعدية إلى محل آخر مع أنه لو كان معقول المعنى لا يمكن التعدية أيضاً عن سائر المائعات ليس بنظير للماء فإن الماء يوجد مُباحاً لا يبالي بخبثه فلا يكون في إثبات المزال الذي يلزم منه خبثه عند الاستعمال حرج فيمكن إثباته فأما سائر المائعات فاموال لا توجد مباحة إلى

إثباته في أوان استعمال سائر المائعات بالرأي هو مما لا يعقل مع أن سائر المائعات يلحقنا الحرج بخبثها لأنها أموال لا توجد مباحة غالباً ولا يلزم أن الضوء صح مع هذا بغير النية لأن التغير ثبت في محل العمل بوجه لا يعقل فبقي الماء عاملاً بطبعه من الوَجْه الذي يعقل وهذه حدود لا يُهتدَى لدَرْكها إلا بالتأمل والإنصاف وتعظيم حدود الشرع وتوقير السلف رحمه الله منّة من الله وفضلاً.

الغالب فيكون في إثبات المزال الذي يلزم منه خبثها وحرمة الانتفاع بها حرج عظيم فلا يدل إثبات المزال فيما لا حَرج في خبثه على إثباته فيما فيه حرج فيمتنع الإلحاق قياساً ودلالة. ولا يقال: إذا لم يثبت المزال في المحل عند استعمال المائع ينبغي أن يجوز الصلاة بدون استعمال الماء. لانا لا ننكر وجود المانع من أداء الصلاة في المحل فإنه ثابت بالإجماع ولكنا نقول: إنه لا يصير مُزالاً باستعمال المائع لان إزالته بالماء نثبت غير معقول المعنى فلا يتعدى إلى المانع. أو نقول: هو ثابت في حق المنع عن أداء الصلاة بالإجماع ولكنه غير ثابت في حق استعمال المائع وظهور أثر طهوريته بإزالته وصيرورته خبيثاً باستعماله فيه وإذا لم يثبت في حقه بقي غير طهور لتوقف الطهورية على الإزالة فكان استعماله وعدم استعماله سواء.

قوله: (ولا يلزم) يعني على هذا الجواب أن الوضوء صح مع هذا أي مع أن المزال غير معقول المعنى بغير النية يعني لما اعتبرت جانب المزال في الوضوء ومنعت عن إلحاق غير الماء به لكون المُزال غير معقول المعنى ينبغي أن تشترط النية في الوضوء لثبوت الطهارة غير معقول المعنى كما في التيمم فقال الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل وإنما حدث في المحل نجاسة غير معقول حتى صار الماء مطهراً ومزيلاً له والنية من شرائط العمل فإذا بقي الماء طهوراً بطبعه ولم يتغير لا يحتاج إلى نية التطهير ليصير مطهراً بخلاف التراب فإنه ليس بمطهر بنفسه بل فيه تلويث وإنما جعله الشرع مطهراً وكساه صفة الطهورية عند إرادة الصلاة فيشترط لطهوريته إرادة الصلاة فإذا وجدت حدثت له صفة الطهورية فالتحق بالماء فبعد ذلك لا يحتاج إلى النية كذا في شرح التقويم. قال القاضي الإمام رحمه الله: هذه مسائل لا يستقيم الكلام فيها إلا بعد تمييز الآلة من الركن فالركن بالإجماع لا يقوم مقام ركن والآلة تقوم مقام الآلة والله أعلم.

باب الركن

قال الشيخ الإمام ركن القياس ما جُعل علماً على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده فيه وهو جائز أن يكون

باب الركن

قوله: (ركن القياس ما جُعل علماً على حُكم النَّص) ركن الشيء جانبه الأقوى لغة. وفي عُرف الفقهاء: ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء إلا به كالقيام والركوع والسجود للصلاة ولما لم يكن للقياس وجود إلا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركناً فيه. وإنما سماه علماً لأن الموجب في الحقيقة هو اللّه تعالى والعِلل أمارات على الأحكام في الحقيقة لا موجبات فكان ذلك المعنى معرفاً لحكم الشرع في المحل وهو معنى العِلم. ثم الحكم في المنصوص عليه إن كان مضافاً إلى النص وفي الفرع إلى العلة كما هو مذهب مشايخ العراق والقاضي الإمام والشيخين ومتابعيهم يكون ذلك المعنى علماً على وجود حكم النص في الفرع وإن كان الحكم مضافاً إلى العلة في الأصل والفرع جميعاً كما هو مذهب مشايخ سمرقند من أصحابنا وجمهور الأصوليين يكون ذلك المعنى علماً على ثبوت حكم النص في الأصل والفرع معاً. وذكر بعض الأصوليين أن العلة في الأصل بمعنى الباعث وهي أن تكون مشتملة على حكمه صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الأمارة المجردة لأنها إذا كانت مجرد أمارة وهي مستنبطة من حكم الأصل لزم الدَّوْر لأنها من حيث كونها مستنبطة من حكم الأصل تكون متفرعة عنه ومن حيث أنها أمارة مجردة ولا فائدة للأمارة سوى تعريف الحكم كان الحكم متفرعاً عنها وهي دور. قال: ومن كون الأمارة المجردة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم يُعلم بطلان التعليل بها لأن الحكم في الأصل معرف بالنص أو بالإجماع. **(مما اشتمل عليه النص)** يعني يشترط أن يكون ذلك المعنى الذي جعل علماً على حكم النص من الأوصاف التي اشتمل عليها النص. إما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس أو بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لأن ذلك المعنى لما كان مستنبطاً من النص لا بد من أن يكون ثابتاً به صيغة أو ضرورة. وجعل الفرع نظيراً له في

وصفاً لازماً مثل الثمنية جعلناها علة للزكاة في الحلي والطُّعم جَعله الشافعي علة للربا ووصفاً عارضاً واسماً كقول النبي عليه السلام في المستحاضة: «إنه دم

حكمه بوجود الضمير في له وحكمه راجع إلى النص وفي بوجوده راجع إلى ما والباء للسببية يعني وجعل الفرع مماثلاً للنص أي المنصوص عليه في حكمه من الجواز والغسل والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع. وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة. وذكر بعض الأصوليين أن أركان القياس أربعة: الأصل والفرع وحُكم الأصل والوصف الجامع. أما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركناً فيه لتوقف على نفسه وهو مُحال. وهذا حَسن لأن انعقاد القياس كما توقف على المعنى الذي هو العلة توقف على الثلاثة الباقية. وذكر في «الميزان» أن ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الأصل متى وجد مثاله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه قياساً عليه لأن القياس لما كان رد الفَرع إلى أصل لإثبات حكم الأصل فيه ولا يمكن إثبات حُكم الأصل في الفرع بالنص لأنه لا يتناول الفرع لم يكن بد من أن يكون في الأصل وصف يجب به الحكم شرعاً حتى يثبت مثله في الفرع بمثل ذلك الوصف إذ لو لم تكن لا يمكن إثبات الحكم في الفرع فدل أن الركن ما قلنا: وإن كان لإثبات الحكم بالقياس سوى الوصف الذي ذكرنا شرائط لكن الحكم يضاف إلى الركن عند وُجود الشرائط لا إليها كالنكاح ينعقد بالإيجاب والقبول عند وجود الشرائط من الأهلية والشهادة ونحوهما وثبوت الحكم يُضاف إلى الإيجاب والقبول دون الشرائط فكذا هذا. قال صاحب «الميزان» هذا هو الصحيح وهو قول مشايخ سمرقند رحمهم الله.

قوله: (وهو جائز أن يكون وصفاً لازماً) أي المعنى الذي جعل علماً على حكم النص يجوز أن يكون وصفاً لازماً للمنصوص عليه مثل التنمية جعلناها علة للزكاة في الحكم فقلنا يجب فيها الزكاة سواء صيغت صياغة تحل أو تحرم كما تجب في غير المصوغ من الذهب والفضة لأنها إنما تجب في غير المصوغ لوصف أنه ثمن باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حلياً فإن الذهب والفضة خلقاً جوهري الأثمان لا يعار فهما هذا الوصف بحال ألا تَرى أن الربا لما تعلق عنده هذا الوصف بقي الحكم بعدما صار حلياً لبقاء الوصف.

فإن قيل: الزكاة لا تتعلق بكونه ثمناً فإن الدراهم إذا استعملت حلياً لم يجب فيها شيء عندي بل بمعنى تحت الثمن وهو أنه للتجارة به وهذا وصف عارض يتصل به من قبلنا فإذا جعل حلياً سقط هذا الوصف فتسقط الزكاة المتعلقة به كما لو جعلت السائمة علوفة.

عِرق انْفَجر» وهو اسم علم وانْفَجر صفة عارضة غير لازمة علَّلنا بالكيل وهو غير

قلنا: لا فرق بين قولنا ثمن وبين قولنا أنه مال التجارة فالتجارة تكون بالأثمان وبالثمنية يصير نصاباً لا باستعمالنا فثبت أن الثمنية التي بها صار الذهب والفضة نصاباً صفة لازمة بمنزلة صفة ذاته لا تزول بحال كذا في «الأسرار». والطعم جعله الشافعي علة للربا باعتبار أن الطعم ينبئ عن خطر المحل لتعلق بقاء العالم به فلا بد من إظهار الشرف في العقد بشرط زائد هو المماثلة كما قيد تملك الإبضاع بشروط ثم الطعم وصف لازم للمطعوم كالثمنية للجوهرين فثبت أن التعليل بمثل هذا الوصف جائز (**ووصفاً عارضاً واسماً**) يعني كما يجوز أن يكون ذلك المعنى وصفاً لازماً يجوز أن يكون وصفاً عارضاً ويجوز أن يكون اسماً فإن النبي ﷺ علل لانتقاض الطهارة في حق المستحاضة بقوله لفاطمة بنت حبيش «توضئي وصلي فإنما هو» أي دم الاستحاضة «دم عرق انفجر»(1) وهو اي الدم اسم علم أي اسم موضوع لم يسبق عن معنى. انفجر صفة عارضة إذ الدم موجود في العرق وليس بمنفجر. فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار صفة النجاسة. وبالانفجار يدل على اعتبار صفة الخروج فيتعلق الانتقاض بهذين الوصفين.

فإن قيل: لا نُسلم أن تعليل النبي ﷺ كان لانتقاض الطهارة بل لنفي وجوب الاغتسال أو لنفي سقوط الصلاة فإن الإشكال كان واقعاً فيهما لا في وجوب الوضوء فإنه يجب بالبول الذي هو أدنى منه فكان التعليل لبيان نفي وجوب الاغتسال عنها أو لسقوط الصلاة فإن كل واحد متعلق بدم الرحم لا بدم العرق، قلنا: قد أشكل وجوب الوضوء على إمام مجتهد من أئمة المسلمين وهو مالك بن أنس حيث لم يقل بأن دم الاستحاضة حدث فكيف لا يشكل على امرأة حديث عهدها بالإسلام. على انا نجعل هذا التعليل لكل ما يصلح علة له من المنظوم والمفهوم جميعاً فيكون بالنص دليلاً على وجوب الوضوء عن كل دم عرق ينفجر أي يسيل. وبالحال دليلاً على ان الاغتسال وسقوط الصلاة لا يتعلقان بدم العرق بل بدم الرحم كذا في «الأسرار». ولا يذهبنَّ بك الوهم في قوله: وصفاً عارضاً واسماً إلى انه لا بد من اجتماع الأمرين لصحة التعليل بالوصف العارض فإن التعليل بكل واحد منهما منفرداً صحيح ولهذا ذكر بعده وصف الكيل منفرداً بدون ذكر الاسم وقد صرح شمس الأئمة بذكر أو مكان الواو فقال وقد يكون وصفاً عارضاً أو اسماً. وهكذا ذكر في «التقويم» أيضاً فقيل وإنه يجوز أن يكون وصفاً لازماً أو عارضاً أو اسماً أو

---

(1) أخرجه مسلم في الحيض حديث رقم ٣٣٣ و ٣٣٤، وأبو داود حديث رقم ٢٨٠، والترمذي حديث رقم ١٢٥، وابن ماجه حديث رقم ٦٢٠ .

لازم جلياً وخفياً ويجوز أن يكون حكماً كقول النبي عليه السلام في التي سألته

حكماً إلا أن الشيخ رحمه الله ذكر الواو ولأن في المثال المذكور لا بد لانتقاض الطهارة من الأمرين. وذكر صاحب «القواطع» تفصيلاً واختلافاً في هذا الفصل فقال: إن الاسم إذا جعل علة فإن كان مشتقاً من فعل كالضارب والقاتل يجوز أن يجعل علة لأن الأفعال يجوز أن تجعل عللاً في الأحكام. وإن لم يكن مشتقاً بأن كان علماً كزيد وعمر ولا يجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز انتقاله وإنما يوضع موضع الإشارة وليست الإشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها. وإن كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس فمن الأصحاب من جوز التعليل به لِلزومه ومنهم من لم يجوز وهو الصحيح عندي لأن التعليل بالأسامي يشبه التعليل بالطرد وهو فاسِد بخلاف الأسامي المشتقة فإن التعليل فيها لموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم.

فإن قيل: ما الفرق بين التعليل باسم الدم وبين التعليل باسم الخمر حيث لم يجز على ما مر بيانه قلنا الفرق أن التعليل هناك لتعدية اسم الخمر إلى النبيذ ثم ترتيب الحرمة على الاسم فيكون قياساً في اللغة فلا يجوز والتعليل هاهنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم به إلى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون تعليلاً بالوصف حقيقة فيصح . وقد ذكر صاحب «الميزان» فيه أن ركن القياس قد يكون اسماً عند بعضهم كحرمة الخمر تثبت باسم الخمر هو علتها حتى لا تتعدى إلى المثلث وتثبت في قليل الخمر لوجود الاسم وإن لم يسكر وكذا الحدود يتعلق باسم الزنا والقذف والسرقة ونحوها. قال: ولكنا نقول إن عني به أنه تعلق بعين الاسم لا يصح لأن الاسم يثبت بوضع أرباب اللغة ولهم أن يسموا الخمر باسم آخر وإن عني به المعنى القائم بالذات الذي استحق به الاسم وهو كون المائع من ماء العنب بعدما غلى أو اشتد فهذا مُسلَّم ولكن حينئذ يكون هذا تعليق الحكم بالمعنى لا بالاسم. وعلَّلنا يعني نص الربا بوصف الكيل وهو غير لازم لأن ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الأماكن والأوقات (**ويكون جلياً**) أي يكون ذلك المعنى ظاهراً لا يحتاج فيه إلى زيادة تأمل مثل الطَّوْف جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة وسواكِن البيوت (**وخفياً**) مثل القدر والجِنس في الإشياء الستة. أو المراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحساني. وذكر بعضهم أن التعليل بالأوصاف الخفية الباطنة مثل تعليل ثبوت حكم البيع برضاء المتعاقدين لا يجوز لأن الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعي الذي هو خفي فلا بد من أن يكون جلياً لأن الخفي لا يعرف بالخفي. والجواب أن الوصف وإن كان خفياً لكنه بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الإيجاب والقبول على الرضاء أو بدلالة التأثير صار من الأوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به.

عن الحج «أرأيتِ لو كان على أبيكَ دينٌ؟» وهذا حكم وكقولنا في المدبَّر أنه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى وهذا حكم أيضاً ويجوز أن يكون فرداً وعدداً كما في باب الربا أو يجوز أن يكون في النص وهذا لا يشكل ويجوز في

قوله: (ويجوز أن يكون حكماً) اي يجوز ان يكون ما جعل علماً على حكم النص حكماً من احكام الشرع فإنه عليه السلام علل بقضاء دين العباد في حديث الخثعمية وهو حُكم. وقال بعض الأصوليين لا يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي لأن الحكم الذي فرض علة إن كان متقدماً على الحكم الذي جعل معلولاً لزم انتقاض العلة لتخلف حكمها عنها فلا يصلح علة. وكذا إن تأخر عنه لأن المتأخر لا يكون علة للمتقدم. وكذا إن قارنه إذ ليس جعل أحدهما علة للآخَر أولى من العكس لاحتمال أن يكون هو علة وأن يكون غيره فهو إذن على تقديرات ثلاث لا يكون علة وعلى تقدير واحد يكون علة والعبرة في الشرع للغالب لا للنادر فوجب الحكم بأنه ليس بعلّة. ولأن شرط العلة التقدم على المعلول وتقدم احد الحكمين على الآخر غير معلوم فكان شرط العلِّية مجهولاً فلا يجوز الحكم بالعلية. وذهب الجمهور منهم إلى أن التعليل بالحكم يجوز لما ذكرنا أن النبي عليه السلام علل به في حديث الخثعمية حيث قال: «أرأيت لو كان على أبيك دين؟» والدَّين عبارة عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وأنه حكم. وقال في حديث القبلة للصائم «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك؟» وفي حرمة الصدقة على بني هاشم: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه؟» وفي إتيان الرجل أهله: «أرأيت لو وضعه في حَرام أكان يأثم؟» فهذا كله تعليل بالحكم. ولأن العلة إن جعلت بمعنى الأمارة المعرفة فلا امتناع في أن يجعل الشارع حكماً علماً لحكم آخر بأن يقول: إذا حرمت كذا فاعلموا أني حرمت كذا وإذا أوجبت كذا فاعلموا أني حكمت بكذا. وإن جُعلت بمعنى الباعث فلا امتناع أيضاً في أن يكون ترتيب أحد الحكمين على الآخر مستلزماً حصول مصلحة لا تحصل من أحدهما بانفراده فثبت أن التعليل بالحكم جائز. وخرج بما ذكرنا الجواب عن كلامهم لأنا لا نسلم انتقاض العلة على تقدير التقديم لأن الحكم لم يكن علة بذاته بل بجعل الشارع إياه علة بقران الحكم الآخر به. ولا نسلم أيضاً عدم صلاحيته للعلية على تقدير التأخير لأن العلة بمعنى المعرف والمتأخر يصلح معرفاً للمتقدم ولا على تقدير المقارنة لأن الكلام مفروض فيما إذا كان أحد الحكمين مناسباً للحكم الآخر من غير عكس. ولا نُسلم أيضاً أن التقدم شرط العلية على ما يأتي بيانه في موضعه إن شاء الله عز وجل. وقولنا في المدبر إنه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كأم الولد من قبيل التعليل بالحكم لأن التعلق حكم ثابت بالتعليق. وقوله:

. . . .

(بمطلق موت المولى) احتراز عن المدبر المقيد فإن بيعه جائز بالاتفاق قبل وجود الشرط مثل أن يقول إن شفى اللّه مريضي أو قدم غائبي فأنت حر بعد موتي أو قال: إن مت من مرضي هذا أو من المرض الفلاني فأنت حُر بعد موتي.

قوله: **(ويجوز أن يكون)** أي ما جعل علماً على حُكم النَّص **(فرداً)** أي وصفاً فرداً وهو بلا خلاف. ويجوز أن يكون عدداً من الأوصاف ومعناه انه لا بد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الأوصاف حتى لو كان كل وصف يعمل في الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذي والرعاف فإن كل واحد مستقل في إثبات حكم الحدث وكاجتماع القتل العمد والردة في شخص واحد فإن كل واحد مستبد في إيجاب القتل لا يكون ذلك مما نحن بصدده وفيه خلاف معروف بين أهل الأصول على ما عرف في موضعه.

ثم التعليل بعدد من الأوصاف جائز عند الجمهور لأن ما ثبت به علية الوصف الواحد ثبت به علية الأوصاف المتعددة إذ لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من الأوصاف المتعددة علة بما يقوم الدليل على ظن التعليل بها من تأثير أو مناسبة أو إخالة أو غيرها من مسالك العلة. وذهب بعض الأصوليين منهم أبو الحسن الأشعري وبعض المعتزلة إلى أن التعليل لا يجوز إلا بوصف واحد لا تركيب فيه لأن تركيب العلة لو صح لكانت العلية صفة زائدة على مجموع الأوصاف لأنا نعقل مجموع الأوصاف ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم. وبعدما ثبت أنها زائدة فإما أن يقال: حصلت تلك الصفة بتمامها لكل واحد من تلك الأوصاف وحينئذ يلزم أن يكون كل وصف علة لا أن يكون المجموع علة وهو خلاف الفرض. وإما أن يقال: حصلت تلك الصفة للمجموع وحينئذٍ يلزم أن يثبت لكل واحد من الأوصاف جزء من تلك الصفة وهو فاسد لأن انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلث وربع محارم. والجواب عنه أنه لا امتناع في حصول الصفة للممنوع من حيث هو مجموع من غير نظر إلى الأفراد لأنه من حيث هو مجموع شيء واحد على أن ما ذكرتم ينتقض بالحكم على المتعدد من الألفاظ والحروف بأنه خبر واستخبار أو غير ذلك من أقسام الكلام لأنه كونه خبراً زائد عليه ثم إما أن يقوم كونه خبراً بكل حرف أو بمجموع الحروف ويلزم منه انقسام المعنى إلى آخر ما ذكرتم. والتحقيق فيه أن معنى كون مجموع الأوصاف علة هو أن الشارع قضي بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الأوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها فضلاً عن كونه صفة زائدة ليلزم ما ذكروه. وقوله: كما في الربا يجوز أن يكون متعلقاً بقوله: عدداً فإن حرمة الربا متعلقة بوصفين وهما القَدْر والجنس. ويجوز أن يكون متعلقاً بالجميع فإن حرمة ربا النسيئة

غيره إذا كان ثابتاً به كما جاء في الحديث أنه رخص في السلم وهو معلول بإعدام العاقد وليس في النص والنهي عن بيع الآبق معلول بالجهالة أو العجز عن التسليم وليس في النص وعلل الشافعي رحمه اللّه في نكاح الأمة على الحرة

متعلقة بوصف واحد وهو الجنس أو القدر عندنا وحرمة ربا الفضل متعلقة بوصفين كما قلنا فيكون الربا مثالاً للفرد والعدد جميعاً والتعليل بالأوصاف مثل تعليلنا في نجاسة سؤر السباع بأن السبع حيوان محرم الأكل لا لكرامته ولا بلوى في سؤره فيكون سؤره نجساً كسؤر الخنزير والكلب. وكتعليل وجوب القصاص بالقتل بالمحدد من الخشب بأنه قتل عمد عدوان محض فيكون موجباً للقصاص كالقتل بالسيف، ثم من جوز التعليل بالأوصاف لم يقتصر على عدد إلا ما نقل عن أبي إسحاق الشيرازي أنه قال: لا يجوز أن تزيد الأوصاف على سبعة. وجهه أن أقصى ما يتوقف عليه الحكم محله ومعنى يقتضيه إما مطلقاً أو مشروطاً بوجود شرط أو عدم مانع وقد يتعلق المعنى المقتضى بالفاعل فيعتبر أهليته وأقصاها العقل والبلوغ ثم قد لا يشتغل به الشخص الواحد بصيغ المعارضات فيحتاج إلى غيره فيكون مجموع ما يتوقف عليه الحكم إيجاباً وقبولاً صدوراً من العاقل البالغ في المحل مع قران الشرط وانتفاء المانع وهي سبعة وكل ما زاد على ذلك فهو تفاصيل هذه الجملة فيمكن رده إليها ولما لم يخل هذا عن تكلف كما ترى أعرض عنه العامة ولم يقتصروا على عدد.

قوله: (ويجوز في النص) يعني يجوز أن يكون ذلك المعنى مذكوراً في النص لو يجوز أن يكون ذلك المعنى ثابتاً في المنصوص عليه كالتعليل بالطوف في الهرة فإنه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام: «إنها من الطّوافين والطّوافات عليكم». أو هو ثابت في المنصوص عليه وهو الهرة. وكذا التعليل بالقدر في الأشياء الستة فإنه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام: «كيلاً بكيل وَزْناً بوزن» أو ثابت في المنصوص عليه وهو الأشياء الستة **(وهذا لا يُشكل)** أي جواز التعليل بوصف في النص غير مشكل لأن النص هو الذي يعلل فالتعليل بوصف فيه يكون صحيحاً لا محالة. ويجوز في غيره إذا كان ثابتاً به معنى ويجوز أن لا يكون ذلك المعنى ثابتاً بصريح النص أو لا يكون ثابتاً في المحل المنصوص عليه بل يكون في غيره ولكنه من ضروراته مثل تعليل جواز السلم بإعدام العاقد أي بفقره واحتياجه. وليس ذلك في النص لأن الإعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه ثابت به أي بالنص باعتبار أن وجود السلم المنصوص عليه يقتضي عاقداً والإعدام صفته فكان ثابتاً باقتضائه فيكون بمنزلة الثابت بعين النص. وعلل الشافعي عدم جواز نكاح الأمة على الحرة الثابت بقوله عليه السلام: «لا تُنكح الأمة على الحُرَّة» بأنه أي نكاح

بإرقاق جزء منه وليس في النص لكنه ثابت به وإنما استوت هذه الوجوه لأن العلة إنما تعرف صحتها بأثرها وذلك لا يُوجب الفصل واتفقوا أن كل أوصاف النص بجملتها لا يجب أن يكون علة واختلفوا في دلالة كونه علة على قولين:

الأمة إرقاق جزء منه وهو الولد مع الغنية عنه فلا يجوز وعداه إلى نكاح الأمة مع طول الحرة. وليس في النص فإن قوله عليه السلام: «لا تُنكح الأمة على الحُرّة» لا يدل هذا المعنى بصريحه. ولكنه ثابت به فإن ذكر النكاح يقتضي ناكحاً كما ان ذكر السلم يقتضي عاقداً والإرقاق صفته فكان ثابتاً بمقتضى النصْ. وذكر في «الميزان» أنهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قائماً بمحل الحكم فعند مشايخ العراق: هو شرط استدلالاً بالعمل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركاً ويستحيل ان تكون الحركة في مثل علة لصيرورة ذات آخر متحركاً فكذا في العلل الشرعية. ومشايخنا قالوا إنه ليس بشرط بل يجوز ان يكون ذلك الوصف في غير محل الحكم فإن البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الأحكام في المحال بهذه العبارات قائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص معدماً محتاجاً علة جواز السلم والإجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد لا بمحل الحكم. قال: ويجب أن لا يكون وجوده شرطاً في محل الحكم لان علل الشرع أمارات ودلالات على الأحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط لصحة الدليل كالعالم دليل وجود الصانع ولهذا قلنا: إن السحر علة بتغير المسحور وكذا العَين علة لتغير الشيء الذي أصابته العين وإن لم يوجد الاتصال وإنما يختص العلة بهذا الشرط عند المعتزلة ولهذا أنكروا السحر والعَيْن لعدم الاتصال بمحل الحكم والله أعلم.

قوله: **(وإنما استوت هذه الوجوه)** يعني الوجوه التي ذكرها من قوله وهو جائز أن يكون وصفاً لازماً إلى قوله ويجوز في غيره إذا كان ثابتاً به في صحة التعليل بها لأن التعليل الذي ثبت به كون الوصف حجة ويعرف به كونه علة هو الأثر على ما نبين **(وذلك)** أي الأثر لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه لجواز ظهور التاثير لكل واحد منها فمتى ظهر لشيء منها التاثير فقد قام الدليل على كونه حجة فوجب إضافة الحكم إليه. واتفقوا أن كل أوصاف النص بجملتها لا يجوز ان تكن علة لأنه لا تاثير لكثير من الأوصاف في الحكم فإن من المعلوم أنه لا مدخل بوصف الأعرابي المذكور في قوله عليه السلام للمُجامع في نهار رمضان «اعتق رقبة» في الحكم. فإن التركي والهندي فيه سواء ولا لمعنى الحرية فإن الكفارة تجب على العبد ولا لوقاع الأهل فإنها تجب بالزنا وبوطء الأمة. ولا لليوم المعين من الشهر المعين الذي وقع فيه فإن سائر الأيام من ذلك الشهر وسائر شهور رمضان في وجوب الكفارة سواء. وكذا الحكم في سائر الحوادث فإنها

فقال أهل الطرد: إنه يصير حجة بمجرد الإطراد من غير معنى يُعقل وقال أئمة الفقه من السلف والخلف: إنه لا يصير حجة إلا بمعنى يعقل وهذا المعنى هو

تشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا مدخل لمثل هذه الأوصاف في الحكم بالاتفاق فعرفنا أن التعليل بجميع الأوصاف غير مستقيم. ولأن التعليل بجميع الأوصاف تعليل بما لا يتعدى لأن جميع الأوصاف لا يوجد إلا في المنصوص عليه وذلك فاسد على ما مر بيانه.

وكما اتفقوا على عدم جواز التعليل بالجميع اتفقوا على عدم جواز التعليل بكل وصف لما بينا انه لا تاثير لجميع الأوصاف في الحكم. ألا ترى أن الحنطة يشتمل على أنها مكيلة مطعومة مقتاتة مدخرة جب حشم شيء ولم يقل احد أن كل وصف من هذه الأوصاف علة لحكم الربا فيها بل العلة بعض هذه الأوصاف. واتفقوا أيضاً على أنه لا يجوز للمعلل أن يُعلل باي وصف شاء من غير دليل لأن ادعاءه وصفاً من الأوصاف أنه علة بمنزلة دعواه الحكم فكما لا يسمع منه دعوى الحكم بلا دليل لا يسمع دعوى كون الوصف علة بلا دليل. وذكر بعض الجدليين أنه لا حاجة إلى إقامة الدليل على صحة العلة ولكن للمعترض أن يبطل معنى الذي ذكره المعلل إن كان عنده مبطل فإن عجز عنه لزمه الانقياد. وهذا فاسد لما قلنا أن المعلل مدع فلا يكون له بد من إقامة البرهان على دعواه لئلا يكون متحكماً على شرع.

فإن قيل: عجز السائل عن الاعتراض أو انتفاء المفسد هو الدليل على صحة العلة قلنا: ومن أين ثبت أن العجز عن الاعتراض يدل على صحة العلة؟ والسائل مسترشد يطلب دليل العلة لينقاد لقضيتها فكان على المعلل إقامة الدليل. وكيف يمكن جعل انتفاء المفسد دليل الصحة مع إمكان قلبه للسائل بأن يقول لا؟ بل عدم المصحح دليل فساده. يوضحه أن المدعي لو قال للمدعى عليه: عجزك عن الاعتراض على دعواي وعن نقضها دليل على صحتها فلا حاجة لي إلى إقامة البينة، أو قال المدعى عليه للمدعي عجزك عن إقامة البينة دليل على أني محق كان ذلك باطلاً ولا يسقط بهذا إقامة البينة عن المدعي ولا اليمين عن المدعى عليه فكذا هاهنا. وإذا ثبت أنه لا بد من إقامة البينة على صحة العلة فاعلم أن القائس يحتاج إلى إقامة الدليل على وجوب العلة في الأصل والفرع جميعاً لأن القياس كما يتوقف على وجود العلة في الأصل يتوقف على وجودها في الفرع إلا أن وجودها في الفرع يجوز أن يثبت بسائر أنواع الأدلة من الحس ودليل العقل والعرف والشرع ووجودها في الأصل لا يثبت إلا بالأدلة الشرعية لأن كون الوصف علة وضع شرعي كما أن الحكم كذلك فلم يمكن إثباته إلا بالدليل الشرعي والأدلة الشرعية النصوص

صَلاح الوصف ثم عدالته وذلك على مثال الشاهد لا بد من صلاحه بما يصير به

والإجماع والاستنباط. ولا خلاف ان النص يصلح دليلاً على العلة سواء دل عليها بطريق التصريح بأن يذكر الشارع لفظاً من الفاظ التعليل بان يقول لكذا أو لعلة كذا أو لأجل كذا أو ما يجري مجراها مثل قوله تعالى: ﴿أقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمسِ﴾ [الإسراء:٧٨]، ﴿مِن أجلِ ذَلكَ كَتَبنَا عَلَى بَنِي إسرائيلَ﴾ [المائدة:٣٢]، ﴿كَي لا يَكُونَ دُولةً بينَ الأغنياءِ مِنكُم﴾ [الحشر:٧]، وقوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي لأجل الدافة على القافلة» أو بطريق التنبيه والإشارة مثل قوله عليه السلام: «أرأيت لو تمضمضت بماء» «ارأيت لو كان على أبيك دَين» «أينقص الرطب إذا جف» «تمرة طيبة وماء طهور» «من بدَّل دينه فاقتلوه»[(١)]، وكقول الراوي وسها رسول اللّه عليه السلام فسجد «زنى ماعز فرُجم». وكذا الإجماع يصلح دليلاً عليها بالإجماع مثل وصف الصغر فإنه علة لثبوت الولاية على المال بالإجماع فاثبتنا به ولاية الإنكاح في الثيب الصغير ومثل تقديم الأخ لأب وأم على الأخ لأب في الميراث فإن امتزاج الأخوة علة التقديم فيه بالإجماع فيقاس عليه النكاح وبعدم الأخ لأب وأم فيه أيضاً بهذه العلة. وعند عدم النص والإجماع اختلف القائسون فيما يصلح دلِيلاً على العلة كما قرره الشيخ بقوله واختلفوا في دلالة كونه علة اي فيما يدل على كون الوصف علة على قولين فقال جماعة منهم: الإطِّراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير أن يعقل فيه معنى من تاثير أو إخالة يصلح دليلاً على العلة ويصير الوصف به حجة على الغير وهم المسمون بأهل الطرد وسيأتي بيان اقوالهم واختلافهم فيما بينهم في الباب الذي يلي هذا الباب. وقال عامتهم: لا يصير الوصف حجة بمجرد الإطِّراد ولا بد لصيرورته علة من معنى يعقل. وهذا قول جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضي اللّه عنهم ويسمون أهل الفقه (وهذا) أي المعنى المعقول الذي لا بد لصيرورة الوصف حجة منه وهو أن يكون صالحاً للحكم ثم يكون معدلاً (وذلك) اي الوصف في اعتبار الصلاح والعدالة بمنزلة الشاهد فإنه لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة أولاً بوجود العقل والبلوغ والحرية والإسلام إن كان شاهداً على المسلم فيه ثم اعتبار عدالته ثانياً بان يكون مجتنباً عن محظورات دينه ليصح منه الأداء ثم لا يصح الأداء إلا بلفظ خاص ينبئ عن الوكادة والتحقيق وهو لفظ اشهد أو ما يساويه في المعنى من سائر اللغات فكذا هاهنا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملاءمة ومن عدالته بوجود التاثير ومن اختصاصه من بين سائر الأوصاف كاختصاص الشهادة بلفظ أشهد . فإن التعليل بجميع الأوصاف أو بكل وصف لا يصح على ما قلنا.

---

(١) اخرجه مسلم في الأضاحي حديث رقم ١٩٧١، وابو داود حديث رقم ٢٨١٢ .

أهلاً للشهادة ثم عدالته ليصح منه أداء الشهادة ثم لا يصح الأداء إلا بلفظ خاص. واتفقوا في صلاحه أنه إنما يراد به ملائمته وذلك أن يكون على مُوافقة ما جاء عن السَّلف من العلل المنقولة لأنه أمر شرعي فتعرف منه ولا يصح كما

ثم الشيخ رحمه الله جعل الوصف هاهنا بمنزلة الشاهد وجعله في أول باب القياس بمنزلة الشهادة والأصل بمنزلة الشاهد. وهكذا ذكر في مختصر التقويم في بيان اشتراط الملائمة فقال الملائمة شرط لأن الأصل شاهد والوصف المستنبط شهادة والشهادة مختصة بلفظ وهو: أشهد فمتى أتى به يجب القبول وإذا أتى بغيره ينظر إن كان في معناه يجب القبول وإلا فلا فكذا القائس إذا أتى بلفظ منقول عن السلف يقبل وإذا أتى بغيره ينظر إن كان في معناه يجب القبول والعمل به وإلا فلا. ويوافقه ما ذكر في «التقويم» وهو أن التعليل لم يقبل ما لم يقم الدليل على أن الوصف ملائم وإذا صار ملائماً لم يجب العمل به إلا بالعدالة وذلك بكونه مؤثراً في الحكم وإن عمل به قبل التاثير صح فأما قبل الملائمة فلا يصح العمل به كالشاهد إذا شهد لم يقبل حتى يأتي بلفظ أشهد أو بما يماثله بلغة أخرى ولا يصح العمل به قبل ذلك وإذا جاء بلفظ أشهد لم يجب العمل به حتى يعدل وإن عمل به صح ونفذ إذا كان مستوراً بلا خلاف. فعلى ما ذكر هاهنا لو لم يذكر قوله ثم لا يصح الأداء إلا بلفظ خاص لتم التمثيل. وعلى ما ذكر في «التقويم» ومختصره لا بد من ذكره لتمام التمثيل.

قوله: (واتفقوا) أي الشارطون لصلاح الوصف وعدالته على أن المراد بصلاح الوصف ملاءمته أي موافقته ومناسبته للحكم بأن يصح إضافة الحكم إليه ولا يكون نابياً عنه كإضافة ثبوت الفرقة في إسلام أحد الزوجين إلى إباء الآخر عن الإسلام لأنه يناسبه لا إلى وصف الإسلام لأنه ناب عنه لأن الإسلام عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها. وكذا المحظور يُصلح سبباً للعقوبة والمباح سبباً للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملائمة وهو المراد من **قوله: (ذلك)** أي الملائمة أن يكون الوصف على موافقة ما جاء عن السلف من العلل المنقولة فإنهم كانوا يعللون بأوصاف ملائمة للأحكام غير نابية عنها فما كان موافقاً لها يصلح أن يكون علة وما لا فلا. قال الغزالي رحمه الله: المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف إليه الحكم انتظم كقولنا: حرمت الخمر لأنها تزيل العقل الذي هو ملاك التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت لأنها تقذف بالزبد وتحفظ في الدَّن فإن ذلك لا يناسب. ونقل بعض أصحاب الشافعي في مصنفه عن القاضي الإمام أبي زيد رحمه الله أن المناسب: ما لو عرض على العقول تلقّته بالقبول. ثم اعترض عليه بأن هذا التفسير وإن كان موافقاً للوضع اللغوي حيث يقال: هذا الشيء مناسب لهذا

العمل به قبل الملائمة لا يصح لعمل بشهادةِ قبل الأهلية لكن لا يجب العمل به إلا بعد العدالة والعدالة عندنا هي الأثر وإنما نعني بالأثر ما جعل له أثراً في

الشيء أي ملائم له غير أنه لا طريق للمناظر إلى إثبات المناسب بهذا التفسير على خصمه في مقام الاستدلال لاحتمال أن يقول السائل هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول وليس الاحتجاج علي بما يتلقاه عقل غيري بالقبول أولى من الاحتجاج على ذلك الغير بعدم تلقي عقلي له بالقبول. ثم قال فكان الأولى أن يقال المناسب: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة. ويمكن أن يجاب عنه بأنا لا نعتبر الملائمة للإلزام على الخصم بل لصحة العمل في حق نفسه والذي يناظر نفسه لا يكابر نفسه فيما يقتضي عقله. والملائمة بالهمز الموافقة ومنه قولهم: هذا طعام لا يلائمني أي لا يوافقني ولا يقال ملاومة بالواو فإنها من اللوم. وقوله: ولكن لايجب العمل به أي بالوصف إلا بالعدالة استدراك من مفهوم الكلام الأول وتقديره ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة ويصح بعدها ولكن لا يجب إلا بعد العدالة. قال أبو اليسر: إذا كان الوصف ملائماً يصلح أن يكون علة ويجوز العمل به ولكن لا يجب ما لم يكن مؤثراً عندنا وعند أصحاب الشافعي ما لم يكن مخيلاً فإذا ظهر أثره إخالته فحينئذ يجب العمل به فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير والإخالة شرط وجوب العمل بها. قال ومعنى قولنا: يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التأثير أنه لو عمل بها عامل نفذ العمل ولم يقبح كما لو قضى القاضي بشهادة شهود غير ظاهر العدالة.

قوله: (**والعدالة عندنا هي الأثر**) يعني ليس الخلاف في تفسير صلاح الوصف إنما الخلاف في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف تثبت بالتأثير. ثم فسَّر الوصف المؤثر فقال: وإنما نعني بالأثر أي بالوصف المؤثر ما جعل له أثر في الشرع. ولعله إنما فسّره بما ذكر رداً لما فسره البعض بالدوران وجوداً وعدَماً فإن صاحب «القواطع» روى عن أبي الطيب أن التأثير عنده أن يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها كالشدة في الخمر يثبت التحريم بوجودها ويزول بزوالها وكالرق في نقصان الحد يوجد النقصان بوجوده ويزول بزواله. وفسَّر الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعني بالتأثير أن يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في إثبات جنس ذلك الحكم في مورد الشرع إما مدلولاً عليه بالكتاب أو بالسنة أو بالإجماع أي يثبت أثر هذا الوصف بهذه الحجج. وذكر بعض الأصوليين أن أعلى أنواع القياس المؤثر وهو باعتبار النظر إلى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه أربعة أقسام. فالأول هو أن يظهر تأثير عين الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي ربما يقربه منكراً القياس إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلا تعدد المحل فإنه إن

الشرع. وقال بعض أصحاب الشافعي عدالته بكونه مخيلاً ثم العرض على الأصول احتياطاً سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعض أصحابه: بل عدالته

ثبت أن علة الربا في التمر الكيل فالجص ملحق به بلا شبهة وإن ثبت أن علته الطعم فالزبيب ملحق به قطعاً إذ لا يبقى إلا اختلاف عدد الأشخاص التي هي مجاري المعنى ويكون ذلك كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي إذ يكون التركي والهندي في معناه.

والثاني أن يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم أي جنسه القريب كتأثير الأخوة لأب وأم في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية الإنكاح فإن الولاية ليست هي عين الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة فإن هذا حق وذلك حق وهذا دون الأول لأن المفارقة بين جنس وجنس غير بعيدة بخلاف المفارقة بين محل ومحل فإنهما لا يفترقان أصلاً فيما يتوهم أن له مدخلاً في التأثير. والثالث: أن يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كإسقاط قضاء الصلوات المتكثر بعذر الإغماء فإن تأثير جنسه وهو عُذر الجنون والحيض ظهر في عينه أيضاً باعتبار اللزوم المشقة والحرج.

والرابع ما ظهر أثر جنسه في جنس ذلك الحكم كإسقاط الصلوات عن الحائض بالمشقة فإنه قد ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر فإن مشقة السفر ليست عَين مشقة الحائض في جنس هذا الحكم وهو إسقاط الركعتين الزائدتين فإنه ليس عين الإسقاط عن الحائض فإن هذا إسقاط أصل الصلاة وذلك إسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب باعتبار أنه تخفيف في الصلاة. وكتعليل القتل بالمثقل في إيجاب القصاص بجناية القتل العمد العدوان فإن جنس الجناية العمد معتبر في جنس القصاص كالأطراف مع أنه ظهر تأثير عين القتل العمد العدوان في عين الخصم وهو وجوب القصاص في المحدد. ثم قال: ولا خلاف بين القائسين في الأقسام الثلاثة الأولى أنها حجة والقسم الأخير مختلف فيه بينهم. والمختار أنه حجة لكونه مغلَّباً على الظن.

قوله: (قال بعض أصحاب الشافعي عدالته بكونه مخيلاً) أي موقعاً في القلب خيال القبول والصحة فيثبت صحته بشهادة القلب. وذكر في بعض كتبهم أن الإخالة من أخالت السماء إذا كانت ترجى المطر لأن المناسبة ترجى العلية لاشعارها بها. **(ثم العَرض على الأصول احتياطاً)** أي بعد ثبوت الإخالة يعرض الوصف على الأصول بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة. والفرق بينهما أن مناقضة الوصف إبطال نفسه بأثر أو نص أو إجماع يَرد على خلافه أو إيراد صورة تخلف الحكم فيها

بالعرض على الأصول فإن لم يردَّه أصل مناقضاً ولا معارضاً صار معدلاً. وإنما يعرض على أصلين فصاعداً فعلى القول الأوّل يصح العمل به قبل العرض وعلى الثاني لا يصح لأنه به يصير حجة وعلى القول الأول صار حجة بكونه مخيلاً. وإنما النقض جرح والمعارضة دَفْع واحتج أهل المقالة الأولى أن الأثر معنى لا يُعقل فنقل عنه إلى شَهادة القلب وهو الخَيال وهو كالتحري جعل حجة بشهادة

عن الوصف ومعارضة الوصف إيراد وصف آخر يوجب خلاف ما أوجبه ذلك له بوصف من غير تعرض لنفس الوصف. ثم معنى عرض الوصف على الأصول ان يقابل بقوانين الشرع فإن طابقها وسلم عن المبطلات والعوارض فقد شهدت الأصول بصحته وصار حجة. وقال صاحب «القواطع» ناقلاً عن القاضي أبي الطيب مثال شهادة الأصول قولنا لا تجب الزكاة في إناث الخيل لأنها لا تجب في ذكورها فالأصول شاهدة لهذه العلة لأنها مبنية على التسوية بين الذكور والإناث في وجوب الزكاة وسقوطها. قال: (**وهذا طريق يُفضي إلى غلبة الظن**) لأن الإنسان إذا علم ان فلاناً إذا أعطى بناته شيئاً يعطي بنيه مثله فإذا سمع أنه أعطى البنات شيئاً غلب على ظنه إعطاء البنين مثله فثبت أن شهادة الأصول دليل الصحة من هذا الوجه. قال ومن نظيره قول المعلل: من صحّ طلاقه صح ظهاره. وقوله: من لزمه العشر لزمه ربع العشر حتى تجب الزكاة على الصبي. وقوله: ما حرم فيه النسأ حرم فيه التفرق قبل التقابض. قال وأمثال هذا تكثر فالأصول تشهد بصحة هذا التعليل. وإنما تعرض على أصلين فصاعداً. قال شمس الأئمة رحمه الله: وأدنى ما يكفي لذلك أي للعرض أصلان بمنزلة عدالة الشاهد فإن معرفتنا بعرض حالهم على المزكين وأدنى ما يكفي لذلك عنده اثنان (**يصح العمل به**) أي بالوصف المخيل (**لأنه**) أي لأن الوصف بالعرض يصير حجة (**وإنما النقض جرح**) أي النقض يجرح الوصف بعد صحته فيخرجه عن كونه حجة كجرح الشاهد بالرق يخرج كلامه من أن يكون شهادة بعدما صح ظاهراً. (**والمعارضة دفع**) أي أنها لا تمنع الوصف عن العلِّية ولكن تدفع الحكم كإقامة الشهود على الإلغاء أو الإبراء من المدعي عليه لا يمنع شهادة شهود المدعي ولكن تدفع حكمها وهو الإلزام. وإذا كان كذلك لا يتوقف صيرورة الوصف حجة على انقطاع احتمالهما كما لا يتوقف شهادة الشاهد على انقطاع احتمال الجرح والدفع.

احتج أهل المقالة الأولى وهم الذين أثبتوا العدالة بالإخالة ولم يشترطوا التأثير بأن الأثر معنى من الوصف لا يحس ليعلم بالحس (**ولكنه مما يعقل**) أي يدرك بالعقل فكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب لأنه هو المعتبر عند انقطاع الأدلة المحسوسة فإذا وقع في القلب خيال القبول وأثر الحجة صار حجة للعمل به كذا ذكر في أصول شمس الأئمة

القلب عند تعذر العمل بسائر الأدلة ثم العرض بعد ذلك للاحتياط بخلاف الشاهد لأنه يتوهم أن يعترض فيه بعد أصل الأهلية ما يبطل الشهادة من فسق أو غيره فأما الوصف فلا يحتمل مثله فإذا كان ملائماً غير ناب صار صالحاً وإذا كان مخيلاً كان معدلاً ووجه القول الآخر أنه إذا كان على مثال العلل الشرعية كان

والتقويم وغيرهما. وذكر الشيخ في الكتاب أن الأثر معنى لا يعقل وأراد به أن الأثر من الوصف ليس بمعنى يوجبه العقل ويقتضيه لأن ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل إذ العقل لا يهتدي إليه ولم يرد به أن أثره إذا ثبت شرعاً لا يدرك بالعقل أنه أثره. وإذا ثبت أنه غير محسوس ولا معقول وجب النقل عنه إلى شهادة القلب التي هي المعتبرة عند انقطاع الأدلة. **(وهو كالتحري)** أي جعل الوصف حجة شهادة القلب مثل جعل التحري حجة في باب القبلة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الأدلة المحسوسة. ويؤيده قول النبي ﷺ لوابصة بن معبد «ضَع يدَك على صَدْرك واستفتِ قلبك فما حاك في صدرك فدَعه وإن أفتاك الناس به»[1] فثبت أن العدالة تحصل بالإخالة **(ثم العرض)** أي عرض الوصف على الأصول بعد ثبوت إخالته للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي فإن العمل بشهادته جائز له والعرض على المزكين بعد ذلك نوع احتياط لجواز أن يظهر له بالعرض عليهم ما لم يكن معلوماً له. بخلاف الشاهد المستور الحال حيث يجب العرض على المزكين لتعرف حاله. وإن كان الأصل هو العدالة لأنه أي الشاهد يتوهم أن يعترض فيه بعد وجود أصل الأهلية من الحرية والعقل والبلوغ والإسلام ما يبطل شهادته من فسق أو غيره من ردة وحدوث زوجية وإقامة حد في قذف فإذا لم يكن حاله معلوم القاضي لا يثبت عدالته عنده مع احتمال هذه العوارض ما لم يعرض حاله على المزكين **(فأما الوصف)** الذي هو علة بعدما ثبت صفة الصلاحية فيه. **(فلا يحتمل مثله)** أي مثل ما احتمل الشاهد من اعتراض ما يخرجه عن كونه علة بعدما ثبتت صلاحيته بالملاءمة وعدالته بالإخالة فكان العرض على الأصول هاهنا احتياطاً. فإن سلم عما يناقضه ويعارضه بكونه مطرداً في الأصول فحكم وجوب العمل به يزداد وكادة. وإن ورَد عليه نقص فذلك يكون جرحاً بمنزلة الشاهد الذي هو معلوم العدالة إذ ظهر فيه طعن من بعض المزكين فإن ذلك يكون جرحاً في عدالته لا أن يتبين به أنه لم يكن عدلاً. وإن ظهر له معارض فإن ذلك يكون دفعاً بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف ما شهد به الأول كذا ذكر شمس الأئمة رحمه اللّه.

(ووجه القول الآخر) وهو إثبات عدالة الوصف بالعرض على الأصول **(أنه)** أي

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٤ /٢٢٨، والدارمي حديث رقم٢٥٣٣ .

صالحاً كالشاهد ثم قد يحتمل أن يكون مجروحاً فلا بد من العَرض على المزكين وهم الأصول هنا وأدنى ذلك أصلان ولا يعتبر وراء ذلك لأن التزكية بالاحتمال لا ترد ووجه قولنا أنا احتجنا إلى إثبات ما لا يحسن ولا يعاين وهو الوصف الذي جعل علماً على الحكم في النص وما لا يحس فإنما يعلم بأثره الذي ظهر في موضع من المواضع. ألا ترى أنا نتعرف صدق الشهادة باحترازه

الوصف إذا كان صالحاً على مثال العلل الشرعية غير ناب عن الحكم كان صالحاً لإضافة الحكم إليه كالشاهد إذا كان حراً عاقلاً بالغاً مُسلماً وقد اتى بلفظ: اشهر أو ما هو في معناه كان صالحاً لان يعمل بشهادته **(ثم قد يحتمل)** أي الوصف أن يكون مجروحاً بأن يكون منتقضاً كالشاهد يحتمل أن يكون مجروحاً بالفسق. فلا بد من العرض أي عرض الوصف على المزكين وهم الأصول ههنا دفعاً للاحتمال كما لا بد من عرض الشاهد على المزكين هناك لذلك فإذا سلم عن النقوض والمعارضات ثبتت عدالته. وذلك لأن الأصول شهداء اللّه تعالى على أحكامه كما كان الرسول عليه السلام في حال حياته فيكون العرض على الأصول وامتناع الأصول من ردِّه بمنزلة العرض على الرسول ﷺ في حياته وسكوته عن الرد. وأدنى ذلك أصلان. وذهب بعض من أوجب العرض إلى أنه لا بد من العرض على كل الأصول لأن احتمال النقض والمعارضة لا ينقطع إلا بالعرض على الجميع فرد ذلك **(وقال: أدنى ذلك)** أي أقل ما يجب العرض عليه **(أصلان ولا يعتبر وراء ذلك)** أي وراء الأصلين في وجوب العرض. لأن التزكية بالاحتمال لا ترد يعني العرض بمنزلة التزكية والتزكية وإن كانت أمراً محتملاً لكونها إخباراً عن عدم العلم بما يوجب الجرح لا عن العلم بعدم ما يوجبه وربما وقف غير المزكي على بعض أسباب الجرح وربما يكون المزكي كاذباً في التعديل فكان ينبغي أن يجب العرض على جميع المزكين قطعاً للاحتمال بقدر الإمكان إلا أنها لا ترد بالاحتمال لأن في الرجوع إلى جميع المزكين لقطع الاحتمال جرحاً بيِّنا. وقد أسقط الشرع ذلك عنا بقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيكُم فِي الدِّينِ مِن حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، فكذلك هاهنا العرض على كل الأصول متعذر لكونه غير محصور فسقط اعتباره ووجب الاقتصار على الأولي وهو أصلان. قال شمس الأئمة رحمه اللّه: ومَنْ شرَط العَرْض على كل الأصول لم يجد بدأ من العمل بلا دليل لأنه وإن استقصي في العرض فالخصم يقول وراء هذا أصل آخر هو معارض أو ناقض لما تدعيه فلا يجد بداً من أن يقول لم يقم عندي دليل النقض والمعارضة ومثل هذا لا يصلح حجة لإلزام الخصم.

قوله: (وجه قولنا) وهو أن عدالة الوصف تثبت بالتأثير إذ حاجتنا إلى إثبات كون الوصف الذي لا يحَسْ ولا يعاين حجة وترجيح احتمال الصواب على احتمال الغلط وما لا

عن محظور دينه وذلك مما يُعرف بالبيَان والوصف بوجه مجمع عليه على ما نبين. فوجب المصير إليه كالأثر الدال على غير المحسوس. وأما الخَيال فأمر باطل لأنه ظن لا حقيقة له ولأنه باطن لا يصلح دليلاً على الخصم ولا دليلاً

يوقف عليه من طريق الحس فطريق معرفته الاستدلال بأثره الذي ظهر في موضع من المواضع. ألا ترى أنا تعرفنا أي طلبنا معرفة صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه فإن أثر دينه لما ظهر في منعه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل به على منعه عن الكذب الذي هو محظور دينه أيضاً لأن كل المحظورات من حيث يميل الطبع إليها سواء وذلك أي صدق الشاهد ما يعرف وجوده بأثره أي أثر دينه كما بيَّنا لا بالحس فثبت أن طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالأثر، أو معناه أن صدق الشاهد مما يعرف وجوده بظهور أثر نفس الصدق في غير هذا الموضع بأن احترز عن الكذب في سائر المواضع فيستدل به على احترازه عنه في الشهادة أيضاً كما يعرف بالاحتراز عن سائر المحظورات فكان الاستدلال بالاحتراز عن سائر المحظورات استدلالاً بظهور أثر على أثر آخر والمؤثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن الكذب في غير هذا الموضع قريباً من الاستدلال هو الصِّدق. **(وكذلك)** أي وكما نَعرف صدق الشاهد بما ذكرنا نَعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بآثار صنعه كما أشار إليه تعالى في آيات كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ والأرضِ واختلافِ اللَّيلِ وَالنَّهارِ﴾ البقرة:١٦٤] إلى قوله: ﴿لآيَاتٍ لِّقومٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة:١٦٤]، وقوله عز اسمه: ﴿وَمِن آيَاتِه انْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الروم:٢٠]، إلى قوله: ﴿وَمِن آيَاتِه أن تَقُوَم السَّمَاءُ والأرضُ بِأمْرِه﴾ [الروم:٢٥]، وقوله جل ذكره: ﴿إِنَّ فِي السَّمٰوَاتِ والأرضِ﴾ [الجاثية:٣]، إلى آخر الآيات. وقال علي رضي الله عنه: البَعْرة تدل على البعير وآثار المشي تدل على المسير. وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي أما تدلان على الصانع العليم الخبير؟ واستدلالاً يجوز أن يكون منتصباً على الحال إذ المصدر يقع حالاً يعرف الصانع مستدلين بآثار صنعه **(وذلك)** أي معرفة الصانع إنما يُعرف بالوصف والبيان يعني أنا إنما نعرف حصول المعرفة للمستدل إذا قدر على الوصف والبيان بوجه مجمع عليه بأن يقول: الأشياء المحكمة المتقنة موجودة على وجه تقتضيه الحكمة فعرفنا أن لها موجداً ولا بد من أن يكون واحداً حياً قديماً عالماً قادراً حَكيماً. ويبين سائر الأوصاف الذي يجب الإيمان به لا أن يقول عرفت بالاستدلال أنه متمكن أو ذو جهة أو ذو صورة لأنا لا نرى في الشاهد موجوداً إلا متحيزاً أو واجهة أو ذا صورة فإن ذلك ليس باستدلال بل هو ضلال. فهذا معنى قوله: **(بوجه مجمع عليه)** على هذا الوجه **(على ما نبين)** يعني في باب العقل. والأظهر أنه إشارة إلى الجواب عن قولهم

شرعياً ولأنه دعوى لا ينفك عن المعارضة لأن كل خَصم يحتج بمثله فيما يدَّعيه على خصمه لأنه إن كان يقول عندي كذا فالخَصم يُعارضه بمثله فيما يدَّعيه على خصمه لأنه إن كان يقول عندي كذا فالخَصم يُعارضه بمثله فيقول

الأثر ليس بمحسوس فوجب النقل إلى تحكيم القلب وأن ذلك إشارة إلى الأثر يعني أثر الوصف إن لم يكن محسوساً فهو مما يعرف بالبيان والوصف بوجه مجمع عليه أي بأن تبين ظهور أثره في محل مجمع عليه فإنه لو بيّنه في محل مختلف فيه لم يصلح للإلزام على الخصم **(على ما نبين)** أي في هذا الباب. وإذا كان الأثر مما يعلم بالوصف والبيان وجب المصير إليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير إلى الأثر المحسوس الدال على غير المحسوس مثل البناء الدال على الباني والسموات والأرض الدالة على وجود الصانع عز وجل. ويؤيده ما ذكر الشيخ في مختصر التقويم: أما قولهم الأثر غير محسوس فمسلم لكنه معقول وليس كل معلوم يكون معلوماً بالحس بل يكون معلوماً بالعقل أيضاً وما كان معقولاً فوق الذي كان محسوساً. ألا ترى أن الشاهد يتعرف صدقه بمجانبته عن محظورات دينه وفي الحقيقة الاجتناب عن المعاصي تَرك وذلك غير محسوس؟ ولما فرغ عن إقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم. فقال: **(وأما الخيال)** الذي اعتبره الفريق الأول فامر باطل لأنه عبارة عن مجرد الظن لأن الخيال والظن واحد والظن لا يغني من الحق شيئاً. ولا يُقال: الظن معتبر في الشرع في وُجوب العمل به كخبر الواحد والقياس. لانا نقول المعتبر هو الظن الذي قام دليل قطعي على اعتباره في وُجوب العمل لا مُطلق الظن ولم يَقم هاهنا دليل على اعتباره شرعاً فوجب إهداره **(ولأنه)** أي الخيال أمر باطن أي لا يمكن الوقوف عليه لغيره فلا يصح دليلاً ملزماً على الغير لأن الحجة على الغير ما يقر الغير به. الا ترى ان التحرِّي لما كان أمراً باطناً لا يوقف عليه لم يكن حجة على الغير حتى أن كل احد يعمل بتحرّيه دون صاحبه .وكلامنا فيما يصلح حجة على الغير. ولا دليلاً شرعياً يعني انه إذا لم يصلح دليلاً على الخصم لا يصلح أن يكون دليلاً شرعياً لأن ما جعل دليلاً في الشرع يصلح للإلزام لأنه حجة على الجميع. أو معناه أنه كما لا يصلح للإلزام على الغير لا يصلح دليلاً شرعياً يصح العمل به لأن غايته أن يجعل من باب الإلهام. والإلهام ليس بحجة أصلاً. أو انه كما لا يصلح للإلزام لا يصلح أن يكون دليلاً شرعياً في نفسه لأن مبنى أدلة الشرع على الظهور يقف عليها كل واحد وهذا مما لا يقف عليه غير صاحبه. ولأنه دعوى لا تنفك عن المعارضة فإنه إذا قال وقع في قلبي خيال ان هذا حق يتمكن الخصم من ان يقول وقع في قلبي خيال أنه فاسد أو وقع في قلبي خيال أن علتي صحيحة فيصير به معارضاً وهذه معارضة لازمة لأنها لا تندفع بوجه

عندي كذا ودلائل الشرع لا تحتمل لزوم المعارضة كما لا تحتمل لزوم المناقضة وأما العَرض على الأصول فلا يقع به التعديل لأن الأصول شهود لا مُزكُّون وأنى لها التزكية من غير دَرْك لأحوال الشاهد ومعاينته. وهل يصح التزكية ممن لا خبر له ولا معرفة له بالشهود؟ فأما فرقهم بأن الشاهد مُبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فيتوهم سُقوط شهادته بخلاف الوَصف، فليس بصحيح لأن الوصف مع كونه ملائماً يجوز أن يكون غير علة بذاته بل يجعل الشرع إياه علة فكان الاحتمال في المعترض على أصله.

والحجة إذا لم تنفك عن المعارضة لم تكن حجة لأن حجج الشرع لا تحتمل لُزوم المعارضة كما لا تحتمل لزوم المناقضة لانهما من أمارات العجز والجهل والسفه وصاحب الشرع منزه عنها. وأما العرض على الأصول فلا يقع به التعديل لأن الأصول شهود لا مُزكون على ما زعموا فإن كل أصل شاهد مثل الأصل المعلل وأقصى ما في الباب أن تكون النصوص موافقة للوصف فيحصل به كثرة النظائر وبكثرة النظير لا تحدث قوة في الوصف كالشاهد إذا انضم إليه أمثاله لا تظهر به عدالته. هذا إن جعل الوصف بمنزلة الشاهد وإن جعل بمنزلة الشهادة فكذلك أيضاً لأن بكثرة الشهود لا تظهر صحة الشهادة وقولهم فائدة العَرْض معرفة عدم ما ينقض الوصف أو يعارضه غير مسلم لأنها إنما تحصل إذا كانت الأصول محصورة وليست كذلك. فأما فرقهم أي فرق الفريق الأول من أصحاب الشافعي بين الشاهد والوصف بأن الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فبعد صلاحه للشهادة يتوهم منه ما يوجب سقوط شهادته لبقاء اختياره فيجب عرض حاله على المزكين بخلاف الوصف فإنه بعد ملائمته لا يحتمل أن يحدث فيه ما يبطل صلاحيته فيكون العرض فيه احتياطاً لا حتماً. فليس بصحيح لأن الوصف بعد وجود الملائمة فيه يحتمل أن لا يكون علة كالآكل ناسياً مع صلاحه علة للإفطار لم يجعل علة له لأن الوصف ليس بعلة لذاته بل يجعل الشرع إياه علة فتمكن في أصله بعد ثبوت الملائمة احتمال أنه علة أم لا. فإن ورد عليه معارض أو مناقض ظهر أن الشرع ما جعله علة لأن المعارضة والمناقضة اللازمتين لا تكونان في حجج الشرع. وإن لم يظهر بقي محتملاً. **(فكان الاحتمال في أصله)** أي فكان اعتبار الاحتمال المتمكن في أصل الوصف أولى من اعتبار الاحتمال المتمكن في المعترض على الأصل وهو الفسق المعترض على العدالة فإن الأصل في الشاهد وهو العدالة وفي كلامه الصدق نظراً إلى العقل والدين الزاجرين عن القبيح. ثم لو ثبت المحتمل في الوصف الملائم وهو عدم اعتبار الشرع إياه لم يبق علة أصلاً مع ملائمته ولو ثبت المحتمل في الشاهد وهو الفسق بقي أهلية الشهادة فيه لبقاء الحرية والعقل والإسلام فكان الاحتمال

ألا ترى أن الوصف لا يَبقى علة مع الرَّد مع قيام الملامة والجواب عن كلامه أن الأثر معقول من كل محسوس لغة وعياناً ومِن كل مشروع معقول دلالة على ما بينا. وإنما يظهر ذلك بأمثلته وذلك مثل قول النبي عليه السلام في الهرة: «أنها ليست بنجسة وإنما هي من الطوَّافين عليكم» تعليل للطهارة بما ظهر أثره وهو الضرورة فإنها من أسباب التخفيف وسُقوط الحظر بالكتاب قال اللّه تعالى ﴿فَمَنِ اضطُرَّ فِي مَخمَصةٍ غَيرَ مُتَجَانِفٍ لِإثمٍ فإِن اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]، والطواف من أسباب الضرورة فصح التعليل به لما يتصل به من الضرورة ومثل قوله للمستحاضة: «إنه دم عرق انفجر توضئي لكل صلاة»

في الوصف أقوى من الاحتمال في الشاهد فلما منع الاحتمال في العارض عن العمل بشهادة المستور فلأن يمنع الاحتمال في الأصل عن العمل بالوصف كان أوْلَى وأحرى **(ألا ترى)** توضيح لقوله لكان الاحتمال في أصله. والجواب عن كلامه أي كلام الخصم وهو ان الأثر معنى لا يحس أو لا يعقل **(أن الأثر معقول)** أي معلوم من كل محسوس. **(لغة)** أي بطريق اللغة فإن أهل اللغة يقولون سقاه فأرواه وضربه فأوجعه وكسره فانكسر وهدمه فانهدم فهذه وأمثالها لغات وضعت لآثار افعال مؤثّرة **(وعياناً)** أي بطريق المعاينة فإن أثر الدواء المسهل في الإسهال وأثر المشي في الطريق وأثر فعل الباني في البناء يعرف بالحس والمشاهدة. ومن كل مشروع معقول أي مفهوم **(دلالة)** أي بطريق الاستدلال على ما بيناه من تعرف صدق الشاهد باحتراز عن محظور دينه.

قوله: **(وإنما يظهر ذلك)** أي كون الأثر معقولاً في المشروعات أي معلوماً بأمثلة نذكرها **(وذلك)** أي ظهور الأثر الأمثلة على تأويل المذكور **(تعليل)** خبر مبتدأ محذوف أي هذا تعليل **(للطهارة)** أي طهارة الهرة فإنها لما لم تكن نجسة كانت طاهرة بما طهر أثره وهو الضرورة كلا الضميرين راجع إلى ما. **(فصح التعليل به)** أي بالطوف **(لما يتصل به من الضرورة)** أي لاتصال الضرورة بالطوف بالتعليل به لدفع نجاسة سؤر الهرة أو لإثبات حكم التخفيف في سؤرها يكون استدلالاً بعلة مؤثرة. الا ترى أن من أصابته مخمصة فيتناول الميتة أو الدم فإنه سقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم ولا غسل اليد لمكان الضرورة كذا رأيت في بعض نسخ أصول الفقه. وذكر الشيخ في مختصر التقويم أن قوله عليه السلام: «إنما هي من الطوّافين والطوّافات عليكم» إشارة إلى وصف مؤثر لأن الهرة لما كانت من الطوافين علينا لا يمكن الاحتراز عن سُؤرها إلا بحرج عظيم واللّه تعالى ما جعل في الدين من حرج فسقط اعتبار النجاسة دفعاً للضرر والحرج وهذا وصف ظهر تأثيره شرعاً فإن النجاسة تسقط حكماً لمكان العجز والضرورة فإن الميتة

أوجب بهذا النص الطهارة بالدم بمعنى النجاسة ولِقيام النجاسة أثر في التطهير وَعَلَّقَهُ بالانفجار وله أثر في الخروج لأنه غير معتاد والانفجار آفة ومَرض لازم فكان له أثر في التخفيف في قِيام الطهارة مع وُجوده في وقت الحاجة ومثل قوله

نجسة بالإجماع خبيثة ثم سقط اعتبار النجاسة حتى حلت عند الضرورة. وكذا طهارة البدن شرط لِصحة الصلاة لأنها قيام إلى اللّه تعالى فيُشترط أن يكون طاهراً ثم إذا كان نجساً وليس معه ما يغسلها يُصلي مع النجاسة وإنما سقطت النجاسة لمكان الضرورة. وكذا الحدث يسقط اعتباره عند عدم الماء فثبت أنه أشار إلى وصف مؤثر شرعاً وعقلاً. (**أوجب**) أي النبي ﷺ بهذا النص وهو حديث المستحاضة (**الطهارة بالدم**) أي بسببه باعتبار معنى النجاسة الذي له أثر في إيجاب التطهير لا باعتبار معانٍ أخرى من كونه جسماً ومائعاً ونحوهما أو لم يوجد لها أثر في إيجاب الطهارة (**وعقله**) أي إيجاب الطهارة بالانفجار الذي له أثر في الخروج (**لأنه**) أي لأن انفجار دم العرق غير معتاد فيجوز أن ينفي معه وجوب الصلاة والتوضي بخلاف دم الحيض والنفاس لأن كل واحد منهما معتاد مستدام فيجوز أن يسقط به وجوب الصلاة والتوضي للحرج. ثم أشار الشيخ إلى أن في هذا الحديث إشارة إلى التعليل لحكم آخر بوصف مؤثر فقال: (**والانفجار آفة ومرض لازم**) ليس في وسعها ردّه وإمساكه ولهذا ترد المبيعة به (**فكان له**) أي للانفجار اللازم أثر في التخفيف وذلك التخفيف قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة وهو وَقت الصلاة للضرورة. قال الشيخ رحمه اللّه في بعض مصنفاته أن قوله عليه السلام لفاطمة بنت حبيش حين سالت عن دم الاستحاضة «إنها دَم عِرق انفجر توضئي وصلي لوقت كل صلاة» إشارة إلى أحكام ثلاثة وتعليل لها بأوصاف مؤثرة. أحدها وجوب الصلاة. والثاني وجوب التوضؤ. والثالث الاكتفاء بطهارة واحدة لوقت الصلاة. أما الأول فلأن دم الحيض إنما أوجب سقوط الصلاة لأنها عادة راتبة في بنات آدم فإن اللّه تعالى خلقه من أرحامهن لا يمكنهن الاحتراز عنه فلو أوجبنا الصلاة عليهن لأدى إلى الحرج وما في الدين من حَرج فسقطت الصلاة عنهن بتلك الدم. فأما دم الاستحاضة فدم عرق يوجد بعارضٍ علة لا يكون عادة راتبة فيهم فإيجاب الصلاة معه لا يؤدي إلى الحرج فلم يصر عذراً في سقوط الصلاة. والثاني أنه عليه السلام علل لوجوب التوضؤ بانفجار الدم وهو تعليل بمعنى مؤثر لأن انفجار الدم مؤثر في إثبات النجاسة إذ الدم بالانفجار يصل إلى موضع يجب تطهير ذلك الموضع منه وللنجاسة أثر في إيجاب الطهارة إذ العبد يقوم بين يدي اللّه تعالى ولا يكون أهلاً لذلك إلاّ بأن يكون طاهراً. والثالث قال: «توضئي لوقت كل صلاة» وأشار إلى وصف مؤثر فقال: «إنها دم عَرق انفجر». والانفجار عبارة عن السيلان الدائم ومع السيلان

لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة للصائم فقال: «أرأيت لو تمضمضت بماء فمجَجْته أكان يضرُّك؟» تعليل بمعنى مؤثر لأن الفطر نقيض الصوم والصوم كفّ عن شهوة البطن والفرج وليس في القبلة قضاءها لا صورة ولا معنى مثل المضمضة وقال في تحريم الصدقة على بني هاشم «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مَججته أكنت شاربه؟» فعلَّل بمعنى مؤثر وهو أن الصدقة مطهرة للأوزار فكانت وسخاً كالماء المستعمل. واختلف أصحاب النبي عليه السلام في الجد

لو وجبت عليها الطهارة لكل حدَث لبقيت مشغولة بالطهارة أبداً لا تجد فراغاً عنها فلا يمكنها أداء الصلاة فأوجب التوضؤ في وقت الصلاة مرة واحدة ليمكنها أداء الصلاة وأسقط اعتبار الحدث بعده لكان الضرورة وللعجز تأثير في إسقاط النجاسة لما قلنا.

قوله: (ومثل قوله) أي قول النبي عليه السلام لعُمر عطف على قوله وذلك مثل قول النبي عليه السلام في الهرة. وكلمة فقال وقعت زائدة لا حاجة إليها. وقوله: تعليل خبر مبتدأ محذوف أي هذا تعليل بمعنى مؤثر لأن الفطر نقيض الصوم أي ضده. ويجوز أن يكون بمعنى الناقض أي الفطر هو الناقض للصوم لأنه ينافي ركنه وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين. وليس في القبلة قضاء شهوة الفرج. لا صورة لعدم إيلاج فَرْج في فَرْج. ولا معنى لعدم الإنزال مثل المضمضة فإنه ليس فيها قضاء شهوة البطن لا صورة لعدم وصول شيء إلى الباطن ولا معنى لعدم حصول صلاح البدن بل كل واحد منهما مقدمة لقضاء شهوة فكما أن المضمضة لا تفسد الصوم لعدم معنى الفطر فيها فكذلك القبلة. فعلل بمعنى مؤثر وهو أن الصدقة مطهرة للأوزار بقوله تعالى: ﴿خُذ مِن أموَالِهِم صَدَقَةً تُطَهِّرُهُم﴾ [التوبة:١٠٣]، والوزر الحمل الثقيل والمراد الإثم هاهنا. فكانت وسخاً كالماء المستعمل وكما أن الامتناع من شرب الماء المستعمل أخذ بمعالي الأمور كذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم وإكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالي الأمور. فهذا بيان تعليل النبي عليه السلام بأوصاف مؤثرة.

ثم شرع في بيان تعليل الصحابة بها فقال: **(واختلف أصحاب رسول الله ﷺ ورضي عنهم في الجد)** يعني مع الأخوة في الميراث فذهب أبو بكر وابن عباس وجماعة رضي الله عنهم إلى تفضيل الجد على الأخوة وذهب علي وزيد بن ثابت وجماعة أخرى رضي الله عنهم إلى توريث الأخوة مع الجد فضربوا فيه أي في الجد أو فيما اختلفوا فيه بأمثال فقال علي رضي الله عنه إنما مثل الجد مع الأخوة مثل شجر أنبت غصناً ثم تفرع من الغُصن فرعان فالقرب بين الغصنين أقوى من القرب بين الفرعين والأصل لأن الغصن بين الفرعين والأصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الأخ على الجد إلا أن بين

فضربوا بالأمثال مثل فروع الشجر وشعوب الوادي والأنهار والجداول واحتج ابن عباس رضي اللّه عنهما فيه بقرب أحد طرفي القرابة وهذه أمور معقولة بآثارها وقد قال عمر رضي اللّه عنه لعُبادة بن الصامت حين قال: ماأرى النار تُحل شيئاً

الفرعين والأصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل واحد منهما ترجيح فاستويا. وقال زيد بن ثابت رضي اللّه عنه: مَثَل الجد مع الحافد كمثل نَهر ينشعب من وادٍ ثم ينشعب من هذا النهر جَدْول. ومثل الأخوين كمثل نهرين ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادي أكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر. والشعوب جمع شعب وهو ما تشعب من قبائل العرب والعجم وكأنه مستعار هاهنا لما تشعب من الوادي والجدول النهر الصغير واحتج ابن عباس رضي اللّه عنهما فيه أي في ترجيح الجد بقرب أحد طرفي القرابة فقال: ألا يتَّقي اللّه زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً. اعتبر أحد طرفي القرابة وهو طرف الأصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب. وهذه أمور معقولة بآثارها أي ما ذكروا من التمثيل والاحتجاج بأحد طرفي القرابة على الآخر تعليلات بأوصاف مؤثرة فإن استحقاق الميراث بالقرابة والتمثيل بفروع الشجر وشعوب الوادي لبيان تفاوت القرب بطريق محسوس إلا أن ابن عباس رجح الجد لأن قربه منشعب عن الجزئية كقرب الحافد إذ الحافد متصل بالبنت بواسطة أبيه اتصال جزئية والجد متصل به بواسطة ابنه اتصال جزئية أيضاً ثم الحافد وإن سفل باعتبار الجزئية مقدَّم على الأخ فكذا الجد. وهذا لأن القرب باعتبار الجزئية معنى يرجع إلى ذات القرابة والقرب باعتبار المجاورة معنى يرجع إلى حال القرابة والترجيح بالذات أولى من الترجيح بالحال.

قوله: (وقد قال عمر لعبادة) عن محمد بن الزبير قال استشار الناس عمر رضي اللّه عنه في شراب يرزقه فقال رجل من النصارى إنا نصنع شراباً في صومنا فقال عمر: ائتني بشيء منه فأتاه بشيء منه قال: ما أشبه هذا بطلاء الإبل كيف تصنعونه؟ قال: نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فصب عمر رضي اللّه عنه عليه ماء وشرب منه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عن يمينه فقال عبادة: ما أرى النار تحل شيئاً فقال له عمر: يا أحمق أليس يكون خمراً ثم يصير خلاً ثم تأكله. وفي هذا دليل إباحة شرب المثلث وإن كان مشتداً فإن عمر رضي اللّه عنه إنما استشارهم في المشتد دون الحلو وهو ما يكون ممرئاً لطعام مقوياً على الطاعة في ليالي الصيام وقد أشكل على عبادة فقال ما أرى النار تحل شيئاً يعني أن المشتد من هذا الشراب قبل أن يطبخ بالنار حرام فبعد الطبخ كذلك إذ النار لا تحل الحرام فقال له عمر: يا أحمق أي يا قليل النظر والتأمل أليس يكون خمراً ثم

أليس يكون خمراً ثم يصير خلاً فنأكله. فعلَّل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع. وقال أبو حنيفة رحمه الله في اثنين اشتريا عبداً وهو قريب أحدهما إنه لا يضمن لشريكه لأنه اعتقه برضاه وللرضاء أثر في سقوط العدوان وقال محمد

يكون خلاً فتأكله يعني أن صفة الخمرية بالتخلل تزول فذلك صفة الخمرية بالطبخ إلى أن ذهب منه الثلثان تزول. ومعنى هذا الكلام أن النار لا تحل ولكن بالطبخ تنعدم صفة الخمرية كالذبح في الشاة عينه لا يكون محللاً ولكنه منهر للدم والمحرم هو الدم المسفوح يكون محللاً لانعدام ما لأجله كان محرماً. كذا في «المبسوط» وهو قوله: فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع يعني الطبخ بغير طبعه وللتغير أثر في تبدل الحكم كالمني إذا صار حيواناً صار طاهراً وكذا الحمار إذا وقع في المملحة وصار ملحاً والسرقين إذا صار رماداً.

قوله: (وقال أبو حنيفة في اثنين اشتريا عبداً) إذا ملك الرجل مع آخر قريبه بشراء أو هبة أو صدقة أو وصية عتق نصيبه منه عند أبي حنيفة رحمه الله ويسعى العبد لشريكه في نصيبه ولا ضمان على الذي عتق من قبله. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: يضمن لشريكه قيمه نصيبه إن كان موسراً ويسعى العبد لشريكه إن كان معسراً لأن القريب بالشراء صار معتقاً لنصيبه فإن شراء القريب إعتاق ولهذا تأدى به الكفارة والمعتق ضامن لنصيب شريكه إذا كان موسراً كما لو كان العبد بين شريكين فاشترى قريب العبد نصيب أحدهما منه يضمن نصيب الآخر إن كان موسراً. ولأبي حنيفة رحمه الله انه اعتقه برضاه أي برضا الشريك فلا يضمن له شيئاً لأن للرضا أثراً في سقوط ضمان العدوان وهذا لأن ضمان العتق يجب بالإفساد أو الإتلاف لملك الشريك فيكون واجباً بطريق الجبران ورضاه بالسبب يغني عن الحاجة إلى الجبران لأن الحاجة إلى ذلك لدفع الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكماً حين رضي به كما لو أذن له نصاً أن يعتقه وكما لو أتلف مال الغير بإذنه. وإثبات الرضا بوجهين. أحدهما أنه لما ساعد شريكه على القبول مع علمه أن قبول شريكه موجب للعتق صار راضياً بعتقه على شريكه فهو كما لو استأذن أحد الشريكين صاحبه في أن يعتق نصيبه فأذن له في ذلك. والثاني أن المشتريين صارا كشخص واحد لاتحاد الإيجاب من البائع ولهذا لو قبل أحدهما دون الآخر لم يصح قبوله ولم يملك نصيبه به ولا شك أن كل واحد منهما راض بالتملك في نصيبه فيكون راضياً بالتملك في نصيب صاحبه أيضاً لما ساعده على القبول بل يصير مشاركاً له في السبب بهذا الطريق والمشاركة في السبب فوق الرضا به إلا أن بهذا السبب يتم علة العتق في حق القريب وهو الملك ولا يتم به علة العتق في حق الأجنبي فكان القريب معتقاً دون الأجنبي ولكن

رحمه الله في إيداع الصبي لأنه سلطه على استهلاكه وقال الشافعي رحمه الله في الزنا: لا يوجب حُرمة المصاهرة لأنه أمر رجمت عليه. والنكاح أمر حمدت عليه وهذه أوصاف ظاهرة الآثار وقال الشافعي في النكاح: لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لأنه ليس بمال ولذلك أثر في هذا الحكم لأن هذا المال هو

بمعاونته فيسقط حقه في تضمينه لما عاونه على السبب. وهذا الكلام يتضح لأبي حنيفة رحمه الله في الشراء ولهذا عين في الكتاب الشراء فقال في اثنين اشتريا عبداً فاما في الهبة والصدقة والوصية فكلاهما أوضح لأنه قبول أحدهما في نصيبه صحيح بدون قبول الآخر إلا أن أبا حنيفة رحمه الله يقول هما كشخص واحد أيضاً لكن في الهبة والصدقة والوصية قبول الشخص في النصف دون النصف صحيح. ثم لا فصل في ظاهر الرواية بين أن يكون الشريك عالماً بأن المشتري معه قريب العبد أو لا يكون عالماً به. وهكذا روى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله لأن سبب الرضا يتحقق وإن لم يكن عالماً به كمن قال لغيره: كُلْ هذا الطعام وهو لا يعلم أنه طعامه فأكله المخاطب فليس للآذن أن يضمنه شيئاً وكذلك لو قال لشريكه: اعتق هذا العبد وهو لا يعلم انه مشترك بينهما. وقد روى أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله أن رضاه إنما يتحقق إذا كان عالماً به فاما إذا كان لا يعلم بذلك فله أن يضمن شريكه. وروى بشر عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهم الله أنه إذا لم يكن عالماً فله أن يرد نصيبه بالعيب لأنه لا يتم رضاه وقبوله حين لم يكن عالماً بأن شريكه معتق وبدون تمام القبول لا يعتق نصيب الشريك فكان هذا بمنزلة العيب في نصيبه فإن لم يكن عالماً به كان له أن يرده ولو كان عالماً به لم يكن له أن يرده كذا في «المبسوط» (**وقال محمد في إيداع الصبي**) أي في مسألة إيداع الصبي (**لأنه**) أي المودع سلطة أي الصبي (**على استهلاكه**) أي استهلاك الشيء المودع. وهذا إشارة منه إلى المعنى المؤثر لأنه لما مكنه من المال قد سلطه على إتلافه حساً والتسليط يخرج فعل المسلط من أن يكون جناية في حق المسلط بل يكون رضا بالاستهلاك والرضا بالاستهلاك يسقط الضمان على المسلط للمسلط ثم انه بقوله احفظ يريد أن يجعل التسليط مقصوراً على الحفظ بطريق العقد وهذا في حق البالغ صحيح وفي حق الصبي لا يصح أصلاً وفي حق العبد المحجور لا يصح في حالة الرق. وخص محمداً بالذكر وإن كان قول أبي حنيفة رحمهما الله مثل قوله باعتبار التصنيف (**وقال الشافعي رحمه الله في الزنا: لا يوجب حرمة المصاهرة لأنه أمر رجمت عليه**) أي هو أمر يفضي إلى أشد العقوبات وأقبحها وهو الرجم (**والنكاح أمر حمدت عليه**) لما ورد فيه من الفضائل فأنى يتشابهان. وهذا استدلال منه في الفرق بوصف مؤثر فإن ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فيجوز أن يكون

المبتذل فاحتيج فيه إلى الحجة الضرورية. وأما ما ليس بمال فغيره مبتذل فيجب إثباته بالحجة الأصلية وليزداد خطره على ما هو مبتذل وعلى هذا الأصل جرينا في الفروع فقلنا في مسح الرأس: إنه مسح فلا يُسن تثليثه كمسح الخف لأن معنى المسح معنى مؤثر في التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب محله ففي سنته أولى. فأما قول الخصْم إنه ركن في الوضوء غير مؤثر في إبطال

سببها ما يحمد المرء عليه ولا يجوز أن يكون سببها ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا الموجب للرجم. وإشارة أيضاً إلى أن الزنا لما كان أمراً يُرجم عليه كان واجب الإعدام إحكامه ولذلك وجب درؤه بالشبهات لينعدم ولا يظهر. فثبت أن السبيل فيه الإعدام بآثاره في إثبات حرمة المصاهرة تقريره وإبقاؤه وما يجب إعدامه لا يجوز أن يتعلق به ما يترتب عليه بقاؤه (وهذه) أي الأوصاف التي ذكرها السلف في هذه المسائل أوصاف ظاهرة الآثار كما بينا (**وقال الشافعي رحمه الله في النكاح إنه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لأنه**) أي النكاح ليس بمال. (**ولذلك**) أي وللمعنى الذي ذكره وهو أنه ليس بمال أثر في هذا الحكم وهو عدم اعتبار شهادتهنّ في النكاح. لأن المال هو المبتذل أي المستهان تجري المساهلة فيه وتكثر المعاملة به بين الناس. فاحتيج فيه إلى الحجة الضرورية وهي شهادة النساء مع الرجال التي فيها شبهة دفعاً للحرج فإن الأصل أن لا يكون لهن شهادة لبناء أمرهن على التستر وعلى الغفلة والضلالة كما قال تعالى: ﴿أن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فأما ما ليس بمال مثل النكاح والطلاق ونحوهما فغير مبتذل ولا يكثر فيه البلوى والمعاملة ويكون في محافل الرجال. فيجب إثباته بالحجة الأصلية وهي شهادة الرجال وحدهم لعدم تأديته إلى الحرج.

قوله: (**وليزداد خطَره**) عطف على ما قبله من حيث المعنى وتقدره وأما ما ليس بمال فيجب إثباته بالحجة الأصلية لعدم ابتذاله ولازدياد خطره على ما هو مبتذل فإن احتياج النكاح إلى المقدمات مثل الخطبة والمشاورة في العادات والاستشفاع بالعظماء وإحضار الشهود والولي دل على خطره فلا يثبت إلا بحجة أصلية خالية عن الشبهة. فثبت بما قلنا إن طريق تعليل السلف رحمهم الله هو التعليل بالوصف المؤثر.

قوله: (**وعلى هذا الأصل**) وهو أن اعتبار الملائمة والتأثير واجب اتباعاً للسلف جرينا في الفروع التي اختلفنا فيها مع الفقهاء فقلنا في مسح الرأس يعني في أنه لا يشترط فيه التكرار لإكمال السنة أنه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف. وهو مؤثر لأن معنى المسح مؤثر في التخفيف فإن المسح أيسر من الغسل وتأدي الفرض به دليل التخفيف وقد

التخفيف. وعللنا في ولاية المناكح بالصغر والبلوغ وهو المؤثر لأنها ما شرعت إلا حقاً للعاجز كالنفقة فصح التعليل بالعجز والقدرة للوجود والعدم ولم يكن للبكارة والثيابة في ذلك أثر. وقلنا في صوم رمضان إنه عين وهذا مؤثر لأن النية في الأصل للتعيين والتمييز وذلك يحتاج إلى ذكره عند المزاحمة دون الانفراد وعلل بأنه فرض ولا أثر للفرضية إلا في إصابة المأمور وهذا أكثر من أن يُحصى.

ظهر أثر التخفيف في فرضه حتى لم يشترط استيعاب المحل بالمسح بخلاف المغسولات فلأن يظهر في سنته بأن لم يبق التكرار سنة فيه كان أولى لأن السنة تبع الفرض وأضعف منه فكانت أولى بظهور أثر التخفيف فيها من الفرض. فأما قول الخصم إنه ركن في وضوء فغير مؤثر في إبطال التخفيف أي لا ينفي ما ذكرنا من معنى التخفيف لأن مسح الخف ركن ولا يسن تثليثه وكذا المسح في التيمم فعرفنا أنه لا أثر للركنية في إبطال التخفيف وإثبات التكرار **(عللنا في ولاية المناكح)** أي في إثبات ولاية الإنكاح بالصغر وفي انتفائها بالبلوغ حتى كان للأب أن يزوج الثيب الصغيرة كالبكر الصغيرة وليس له أن يزوج البكر البالغة إلا أن يرضاها كالثيب البالغة عندنا. والمناكح: جمع منكح اسم المكان أو الزمان من النكاح أي ولاية تثبت وقت النكاح أو في مكان النكاح. أو جمع منكح بمعنى المصدر من الإنكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد **(وهو)** أي الصغر وصف مؤثر لأنها أي ولاية الإنكاح ما شرعت إلا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته إلى مقصوده كالنفقة تجب على الولي حقاً للعاجز عنها والمؤثر في ذلك الصغر والبلوغ دون الثيابة والبكارة بدليل ثبوت الولاية وانتفائها في المال بالصغر والبلوغ. وكذا الولاية على الذكر وانتفاؤها بالصغر والبلوغ، فصحّ التعليل بالعجز وهو الصغر والقدرة وهو البلوغ للوجود والعدم أي لوجود الولاية وعدمها ولم يكن للبكارة والثيابة في ذلك أي في إثبات الولاية وإعدامها أثر. وقلنا في صوم رمضان إنه صوم عين فيتأدى بمطلق النية **(وهذا)** أي وصف العينية مؤثر في إسقاط وجوب التعيين لأن إيجاب النية في أصل وضعها للتمييز بين المحتملين فإيجاب أصل النية في العبادات للتمييز بين العادة والعبادة وإيجاب تعيين الجهة للتمييز بين تلك الجهة وغيرها **(وذلك)** أي التمييز إنما يحتاج إلى ذكرها أي ذكرِ التمييز على تأويل النية عند مزاحمة الغير كما في الصلاة. فأما إذا كان المشروع عيناً ليس معه غيره فقد ارتفعت الحاجة إلى تمييز الجهة فلا يشترط التعيين. **(وعلّل)** أي الشافعي في اشتراط التعيين بأنه صوم فرض فلا بد من تعيين جهة الفرض كصوم القضاء وكالصلاة ولا أثر للفرضية إلا في إصابة المأمور أي في الإتيان بالمأمور به يعني لا أثر لهذا الوصف في إيجاب التعيين

فإن قيل التعليل بالأثر لا يكون قياساً لأنه لا قياس إلا بالأصل قلنا مجمع عليه مثل قولنا في إيداع الصبي أنه سلطه على استهلاكه لأن أصله إباحة الطعام على أنا نسمي ما لا أصل له علة شرعية لا قياساً والصحيح أنه قياس على ما قلنا لكنه مسكوت لوضوحه والله تعالى أعلم.

وإسقاطه إنما أثره فيما ذكر لا غير. فثبت أنا سلكنا طريق السلف في اعتبار الوصف المؤثر في القياس. (وهذا) أي اعتبارنا الوصف المؤثر في الفروع المختلف فيها أكثر من أن يحصى.

قوله: (فإن قيل التعليل بالأثر) إلى آخره، قال الإمام شمس الأئمة رحمه الله في تقرير هذا السؤال: كيف يستقيم هذا؟ أي التعليل بالمؤثر والقياس لا يكون إلا لفرع واصل فإن المقايسة تقدير الشيء بالشيء وبمجرد ذكر الوصف بدون الرد إلى أصل لا يكون قياساً. ثم أجاب فقال: قد قال بعض مشايخنا هذا النوع من التعليل عند ذكر الأصل يكون مقايسة وبدون ذكر الأصل يكون استدلالاً بعلة مستنبطة بالرأي بمنزلة ما قاله الخصم أن تعليل النص بعلة تتعدى إلى الفرع يكون مقايسة وبعلة لا تتعدى لا يكون مقايسة لكن يكون بيان علة شرعية للحكم. ثم قال: والأصح عندي أن يقال هو قياس على كل حال فإن مثل هذا الوصف يكون له أصل في الشرع لا محالة ولكن يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فذكر مما يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا في إيداع الصبي لأنه سلّطه على ذلك فإنه ولهذا الوصف يكون مقيساً على أصل واضح وهو أن من أباح الصبي طعاماً فتناوله لم يضمن لأنه بالإباحة سلطه على تناوله وتركنا ذكر هذا الأصل لوضوحه. ومما يذكر فيه الأصل ما قال علماؤنا رحمهم الله في طول الحرة أنه لا يمنع نكاح الأمة إن كل نكاح يصح من العبد بإذن المولى فهو صحيح من الحر كنكاح حرة وهذا إشارة إلى معنى مؤثر وهو أن الرق ينصف الحل الذي يبتني عليه عقد النكاح شرعاً ولا يبدله بحل آخر فيكون الرقيق في النصف الباقي بمنزلة الحر في الكل لأنه ذلك الحال بعينه ولكن في هذا المعنى نوع غموض فيقع الحاجة إلى ذكر الأصل. فثبت أن جميع ما ذكرنا استدلال بالقياس في الحقيقة وأنه موافق لطريق السلف في تعليل الأحكام الشرعية يسمى ما لا أصل له علة شرعية أي ثابتة بالشرع جعلها الشرع علة فيكون بمنزلة نص لا يحتاج إلى أصل آخر مثل قوله عليه السلام: إنها من الطوّافين والطوافات عليكم. (على ما قلنا) يعني في أول هذا الكلام أن الأثر لا يكون إلا باصل مجمع عليه (لكنه) أي الأصل مسكوت عنه لوضوحه أي لظهوره والله أعلم.

باب بيان المقالة الثانية وتقسيم وجوهه وهو الطَّرد

اعلم بأن الاحتجاج بالطرد احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة ومن عدل عن طريق الفقه إلى الصورة أفضى به تقصيره إلى أن قال: لا دليل على الحكم يصلح دليلاً وكفى به فساداً والكلام في الباب قسمان قسم في بيان الحجة والثاني في تقسيم الجملة وقد اتفق أهل هذه المقالة أن الاطراد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم: هو الوجود عند الوجود في جميع الأصول وزاد بعضهم العدم مع العدم أيضاً وزاد بعضهم أن يكون النص قائماً في

باب بيان المقالة الثانية

[الإطّراد]

وتقسيم وجوهه وهو الطرد ذكر في الباب المتقدم أن القايسين اختلفوا في دلالة كون الوصف علة على قولين وذكر أحد القولين في ذلك الباب وهو قول أهل الفقه فكان القول الآخر وهو قول أهل الطرد ثانياً بالنسبة إليه فعقد هذا الباب لبيانه وذكر الضمير الراجع إلى المقالة في وجوهه بتأويل القول أو الطرد. قسم في بيان الحجة أي في بيان كون الطرد حجة وغير حجة أو في بيان الحجة لأصحاب الطرد والحجة عليهم **(والثاني: في تقسيم الجملة)** أي جملة ما هو عمل بلا دليل من أقسام الطرد وما يشابه من جملة ما ليس بحجة وقد اتفق أهل هذه المقالة أي أهل الطرد على أن الإطراد دليل على صحة العلة من غير اشتراط ملائمة أو تاثير لكنهم اختلفوا في تفسير الاطراد الذي هو دليل على الصحة فقال بعضهم: هو الوجود عند الوجود أي المراد من الطرد وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة أو تاثير في جميع الأصول أي في جميع الصور. وزاد بعضهم يعني على ما ذكره الفريق الأول **(العدم مع العَدم)** يعني جعل هؤلاء الطرد مع العكس وهو المسمى بالدَّوران وجوداً وعَدَماً دليل صحة العلة دون مجرد الطرد. ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم: إنه يدل عليه قطعاً وهو مذهب بعض المعتزلة. وقال بعضهم: إنه يدل عليها ظناً

الحالين ولا حُكْم له. واحتجوا جميعاً بأن دلائل صحة القياس لا تخصّ وصفاً دون وصف وكل وصف بمنزلة نص من النصوص ولأن عِلل الشرع أمارات غير

وهو مذهب بعض الأصوليين وأكثر أبناء الزمان من أهل الجدل (وزاد بعضهم) أي على الطرد والعكس أن يكون النص قائماً في الحالين ولا حكم له يعني شرط أن يكون المنصوص عليه قائماً في حال وجود الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافاً إليه بل إلى الوصف كما أن قوله عليه السلام: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» مُعلّل بشغل القلب لدوران الحكم معه وجوداً وعدماً ولا حكم للمنصوص عليه وهو الغضب أو لنفس النص في الحالين فإن الغضب إذا وجد ولم يوجد شغل القلب لا يثبت حرمة القضاء مع أن ظاهر النص يقتضي حرمته لوجود الغضب المنصوص عليه. وإذا وجد الشغل بدون غضب بالجوع أو بالعطش أو نحوهما تثبت الحرمة مع أن النص لا يقتضي حرمته لعدم الغضب المنصوص عليه فتعلق الحكم بالشغل وجوداً وعدماً وانقطاعه عن الغضب المنصوص عليه حتى لم يؤثر وجوده في وجوده ولا عدمه في عدمه دليل على كون الشغل علة. وقيل: اشتراط قيام النص ولا حكم له في الحالين إنما يستقيم على قول من جعل المفهوم حجة فأما عند من لم يجعله حجة فلا. لأن قيام النص وعدم حكمه إن تصور في حال عدم الوصف كما قلنا لا يتصور في حال وجود الوصف فإن شغل القلب إن وجد بالغضب يكون النص قائماً مع حكمه وهو ثبوت الحرمة وإن وجده بغيره لا يكون النص قائماً لأن معنى قيام النص ولا حكم له قيامه في هذه الصورة وتناوله لها مع عدم حكمه فيها لا قيامه في نفس الأمر فإذا لم يكن المفهوم حجة لا يكون للنص عند عدم الوصف المنصوص عليه موجب في نفي الحكم ولا في إثباته فلا يكون النص قائماً في هذه الحالة لكن إذا جعل المفهوم حجة يكون عدم الحكم عند عدم الوصف من موجب النص فيكون النص قائماً ولا حكم له.

قوله: (واحتجوا) أي أهل الطرد جميعاً على كون الطرد دليل صحة العلة بأن الدلائل التي جعلت القياس حجة لم تخص وصفاً دون وصف فظواهرها تقتضي جواز التعليل لكل وصف إلا ما قام عليه دليل يمنع عن التعليل به فكان كل وصف بمنزلة نص من النصوص في جواز التعليل والعمل به فيجوز إثبات الحكم به من غير أن يعقل فيه معنى إلا أنه إذا لم يكن مطرداً دل على عدم اعتبار الشرع إياه لأن تخلف الحكم عن العلة إمارة النقض وذلك غير جائز علي صاحب الشرع (ولأن علل الشرع أمارات) أي علامات على ثبوت الأحكام فإنها غير مثبتة بذواتها إذ المثبت في الحقيقة هو اللّه جلّ جلاله وإذا كانت أمارات لم يشترط فيها أن تكون معقولة المعاني لأن أمارة الشيء ما يكون ذلك الشيء

موجبة فلا حاجة بنا إلى معنى يعقل. والجواب أن الشرع جعل الأصل شاهداً وذلك لا تقتضى الشهادة بكل كما جعل كامل الحال من الناس شاهداً ثم لم يجب أن يكون كل لفظة شهادة إلا بمعنى معقول يوجب تمييزاً، فأما قوله: إنما أمارات وكذلك في حق الله فأما في حق العباد فإنهم مبتلون بنسبة الأحكام إلى العلل كما نسبت الأجزئة إلى أفعالهم ونسب الملك إلى البيع والقصاص إلى

موجوداً عنده من غير أن يشترط فيها معنى معقول يضف وجود ذلك الشيء إليه كالمنارة للمسجد والميل للطريق. ولأن الدوران مهما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية حصل العلم أو الظن عادة يكون المدار وهو الوصف علة للدائر وهو الحكم كما إذا دعي إنسان باسم يغضب ثم ترك دعاؤه به فلم يغضب وتكرر ذلك منه مراراً علم أن دعاءه بذلك هو سبب الغضب حتى أن الأطفال يعلمون ذلك منه ويتبعون له داعين بذلك الاسم المغضب له. ولأن عدم الإطراد لما كان دليل فساد العلة يكون الإطراد دليل صحتها لأنه ليس بين الصحة والفساد واسطة.

قوله: (والجواب) أي عن كلام أهل الطرد أن الشرع جعل الأصل شاهداً. يعني النصوص التي جعلت القياس حجة الأصل شاهداً والوصف منه شهادة على ما مر **(وذلك)** أي صيرورته شاهداً. لا يقتضي الشهادة بكل وصف أي لا يقتضي أن يكون كل وصف منه شهادة لأن القياس متحقق ببعض الأوصاف بل يقتضي أن تكون شهادته بوصف خاص متميزه من بين سائر الأوصاف بدليل كما جعل الشرع كامل الحال من الناس وهو الحر العاقل البالغ العدل شاهداً **(ثم لم يجب)** أي لم يدل ذلك أن يكون لفظة منه شهادة بل بعض الألفاظ ثم لا بد من معنى معقول يميزه عن سائر الألفاظ مثل قوله: أشهد فإنه تميز من بين الألفاظ التي تصلح للإخبار عن المشهود به من قوله اعلم أو أتيقن أو أخبر أو أعلم بالوكادة التي فيه فإنه ينبئ عن المشاهدة التي هي السبب المطلق لأداء الشهادة وإليه أشار النبي ﷺ بقوله: «إذا رأيت مثل الشمس فاشهد وإلا فدَع» ولهذا كان أشهد من الفاظ اليمين فكذا هاهنا لا بد من أن يكون الوصف متميزاً من بين سائر الأوصاف بدليل معقول. ولأن كل وصف لو صلح علة والأوصاف محسوسة مسموعة لشارك السامعون وأهل اللغة كلهم الفقهاء في المقايسات ولما اختص بها الفقهاء فعلم أن المقايسة مبنية على معان تُفقه لا أوصاف تسمع كذا في «التقويم». ولا أعرف وجه تعلق الاستثناء في قوله: إلا بمعني معقول وكان من حق الكلام أن يقال: ثم لم يجب أن تكون كل لفظة شهادة بل وجب أن تكون بعض الألفاظ شهادة وذلك البعض لا يتميز إلا بمعنى معقول يوجب تميزاً **(وأما قوله)** أي قول الخصم **(إنها)** أي العلل أمارات **(فكذلك)** أي فيما ذكر

القتل وما يجري مجراه. فكانت غير موجبة في الأصل ولكنها جعلت موجبة شرعاً في حقنا على ما يليق بها وهي. أليس وجب القصاص على القاتل وقد مات القتيل بأجله وإذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز بين العلل والشروط ومجرد الاطراد لا يميز وكذلك العدم عند عدمه لأنه يزاحمه الشرط فيه ولأن

لكن في حق الله تعالى لأنه هو الشارع للأحكام في الحقيقة والموجب لها فأما في حق العباد فلا لأنهم مبتلون بنسبة الأحكام إلى العلل وإن كانت الأحكام ثابتة بشرعه جلّ جلاله كما نسبت الأجزئة إلى أفعالهم بقوله عزّ اسمه: ﴿جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة:١٧] و[الأحقاف:١٤] و[الواقعة:٢٤]. مع أن الأجزئة فضل من الله أو عدل. ويجوز أن يكون معناه أن العقوبات المشروعة أجزئة مثل الرجم والجلد والقطع منسوبة إلى أفعالهم من الزنا والقذف والسرقة (**وما يجري مجراه**) أي مجرى ما ذكرنا مثل نسبة الحل إلى النكاح والحرمة إلى الطلاق (**فكانت**) أي العلل غير موجبة في الأصل بذواتها ولهذا لم تكن موجبة قبل الشرع (**ولكنها**) أي العلل جعلت موجبة شرعاً في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة يعني كونها موجبة ثبت في حقنا بالطريق الذي يليق بها وهو أن تنسب الأحكام إليها بأن يقال القصاص حكم القتل والملك حكم البيع والحل حكم النكاح فهذا النوع من النسبة يليق بها فأما نسبة حقيقة الإيجاب إليها في حق الله تعالى وفي علمنا أيضاً فلا. وهذا كإيجاب القصاص على القاتل فإنه مضاف إلى القتل وإن كان المقتول ميتاً بأجله في حق علمنا فثبت أن علل الشرع ليست أمارات على الإطلاق. وإذا كان كذلك أي كان الأمر كما قلنا وهو أن العلل صارت موجبة شرعاً في حقنا. لم يكن بد من التميز بين العلل والشروط أي من دليل يميِّز بينهما ومجرد الإطراد لا يميز لأنه يوجد مع الشرط أيضاً. وكذلك العدم عن عدمه هذا جواب عما قال الفريق الثاني: إن وجود الحكم عند وجود الوصف قد يكون اتفاقاً وقد يكون علة فلا يتعين جهة كونه علة إلا بعدم الحكم عند عدمه فيصلح العدم عند العدم دليلاً مميزاً للعلة عن غيرها **فقال**: (**وكذلك العدم عند عدمه**) أي كما لا يصل الاطراد دليلاً مميزاً لا يصلح عدم الحكم عند عدم الوصف دليلاً مميزاً أيضاً (**لأنه**) أي الوصف يزاحمه الشرط فيه أي في عدم الحكم عند عدمه فإن دوران الحكم كما يوجد مع العلة وجوداً وعدماً يوجد مع الشرط كذلك أيضاً فإن وجوب أداء الزكاة ووجوب صدقة الفطر ووجوب الطهارة كما يدور مع النصاب والرأس وإرادة الصلاة التي هي أسبابها وجوداً وعدماً يدور مع الحول ويوم الفطر والحدث التي هي شروطها وجوداً وعدماً أيضاً. وكذا العتق كما يدور مع الإعتاق يدور مع الدخول في قوله: إن دخلت الدار فانت حر. وذلك لأن الأحكام لا تدور مع الأسباب إلا بوجود الشروط فتدور الأحكام مع الشروط وجوداً بوجود الأسباب وتنعدم عند عدمها على الإطلاق. قال الشيخ في «شرح التقويم»:

نهاية الطرد الجهل لأنه يقال له وما يدريك أنه لم يبق أصل مناقض أو معارض وهل ثبت ذلك لك إلا بأن وقفت عن الطلب وقد كان يتأدى ذلك قبل الطرد. وأما العدم فليس بشيء فلا يصلح دليلاً وكيف يصلح مع احتمال أن يثبت بعلة أخرى فلا يصلح شرط عدمه ألا ترى أن مثل هذا لا يوجد في علل السلف وأما

أما قولهم العدم عند العدم دليل على أن الوجود لم يكن اتفاقاً فليس بشيء لأن الوجود عند الوجود كما يكون اتفاقاً يكون العدم عند العدم اتفاقاً أيضاً فلا يصلح حجة. **(ولأن نهاية الطرد الجهل)** أي الجهل بوجود المعارض والمناقض فإنه لا يمكنه أن يقول ليس لهذا الوصف مناقض ولا معارض أصلاً بل غاية أمره ان يقول ما وجدت له معارضاً ولا مناقضاً لأنه لا يمكنه الطرد في جميع الأصول **(وهل ثبت ذلك)** أي وما ثبت عدم المعارض والمناقض عندك إلا بالوقوف عن طلبهما **(وقد كان يتأدى)** أي يتهيأ لك **(ذلك)** أي الوقوف عن الطلب والحكم بانتفاء المعارض والمناقض قبل الطرد **(وأما العدَم فليس بشيء فلا يصلح دليلاً)** أي لا يصلح في نفسه دليلاً على شيء لأن الدليل على الشيء أمر وجودي. **(وكيف يَصلح)** أي عدم الحكم عند عدم الوصف دليلاً على كون الوصف علة مع احتمال أن يثبت الحكم بعلة أخرى يعني ولئن سلمنا أنه يصلح دليلاً في نفسه فلا يصلح دليلاً هاهنا لأنه لو كان دليلاً على صحة الوصف لامتنع ثبوت الحكم عند عدم علة بعلة أخرى ولاقتضى ذلك أن لا تكون لحكم واحد إلا علة واحدة وقد ثبت في الشرع لحكم واحد علل متعددة كالنوم والإغماء وخروج النجاسة من السبيلين ومن غيرهما لانتقاض الطهارة وكالبيع والهبة والصدقة والميراث والاستيلاء للملك وكالردة والكفر المفضي إلى المحاربة والبغي والزنا بعد الإحصان لإباحة القتل **(فلا يصلح شرط عدمه)** برفع الطاء والشرط مصدر مضاف إلى المفعول والضمير للحكم أي لا يصلح اشتراط عدم الحكم عند عدم الوصف لصحة كون الوصف علة. وصحح في بعض الشروح: بنصب الطاء فقيل معناه: فلا يصلح عدم العلة شرط عدم الحكم لاحتمال أن يثبت الحكم بعلة أخرى وإذا لم يصلح شرطاً له كيف يستدل بعدم الحكم عند عدم الوصف على صحة ذلك الوصف ولهذا إذا كانت العلة منحصرة يصحّ الاستدلال بعدم الحكم على عدم العلة وبالعكس. والوجه هو الأول. وعبارة بعض المحققين ولو كان العَدم عند العدم دليل الصحة لكان الوجود عند العدم دليل الفساد لأن بالوجود عند العدم لا يبقي دليل الصحة وهو العدم عند العدم كالوجود عند الوجود عندكم لما كان دليل الصحة كان العدم عند الوجود دليل الفساد لزوال دليل الصحة به واتفاق الكل هاهنا على جواز الحكم في محل بعلل تدل على أن الوجود عند العدم ليس دليل الفساد فلا يصلح العدم عند العدم دليل

من شرط أن يكون النص قائماً في الحالين ولا حكم له فقد احتج بآية الوضوء

الصحة ضرورة. وأما استدلالهم بحصول الظن أو العلم بالدعاء باسم مغضب فليس بصحيح لأنا لا نسلم حصول العلم أو الظن بكون ذلك الاسم سبب الغضب بمجرد الدوران فإنه لولا ظهور انتفاء غير ذلك من الأوصاف ببحث أو بأنه الأصل لم يظن والبحث طريق مستقل بنفسه ويقوى بالدوران. وذكر في «القواطع» أن أحكام الشرع مرتبطة بطريق علمي أو ظني يستند إلى سبب وإذا خلا عن هذين الطريقين يكون مجرد احتكام على الشرع والطرد لا يفيد علماً ولا ظناً لأن الحكم الذي ربطه به إثباتاً لو ربطه به نفياً لم يترجح في مسلك الظن أحدهما على الآخر فبطل التعلق به. ألا ترى أن القياس الفاسد قد يطَّرد كما سيجيء بيانه ولو كان الاطراد دليل صحة العلة لم يقم هذا الدليل على الأقيسة الفاسدة. وكذا استدلالهم بدلالة عدم الاطراد على الفساد على دلالة الإطراد على الصحة فاسد لأن عدم الاطراد دليل النقض والنقض باطل فأما الاطراد فغايته أنه يدل على عدم النقض أو لا يدل على النقض فلا يلزم منه كونه علة. فإن قيل: قد اتفقنا أن الطرد والعكس يصلح دليلاً على العلة في الأحكام العقلية فكذا في الأحكام الشرعية وهذا لأن العلة ما يثبت به الحكم والمثبت في الحقيقة هو اللّه تعالى في الحقائق والحكميات جميعاً فإن الجاعل للذات متحركاً هو اللّه تعالى ولكن بواسطة الحركة كما أن المثبت للملك هو اللّه تعالى ولكن بسبب البيع ثم العلة في الحقائق تثبت بالطرد والعكس فكذا في الشرعيات. قلنا: الحقائق لا تختلف باختلاف الأزمان فيجوز أن يكون الطرد والعكس فيها دليلاً على العلة فأما العلل الشرعية فمبنية على مصالح العباد وأنها تختلف باختلاف الأزمان وأحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلاً عليها بل تعرف علل الشرع بالشرع والشرع هو النص والاستدلال على الوجه الذي ذكرنا في الباب المتقدم إليه أشير في «الميزان» **(ألا ترى أن مثل هذا)** أي مثل التمسك بالطرد لا يوجد في علل السلف فإنه لم يُروَ عن احد من الصحابة أنه تمسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه وأقوى دليل على صحة القياس وإجماعهم وإنما نظروا في الأقيسة من حيث المعاني وسلكوا طريق المراشد والمصالح التي تشير إلى محاسن الشريعة ولو كان الطرد صحيحاً لما عطلوه ولأهملوه ولا تركوا التعليل به وكذلك سائر الأمة المقتدى بهم. قال صاحب «القواطع»: وإذا انتهى التصرف في الشرع إلى هذا المنتهى كان ذلك استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريقاً لكل قائل أن يقول ما أراد ويحكم بما شاء ولهذا صرف علماء الشرع سعيهم إلى البحث عن المعاني المخيلة المؤثرة.

قوله: (وأما من شرط قيام النص) إنما شرط الفريق الثالث مع الدوران قيام النص وعدم حكمه في الحالين لأن الحكم إذ وجد مع وجود الاسم والمعنى وعدم بعدهما لم

وبقول النبي ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» أنه معلول بشغل القلب لأنه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل القضاء عند شغله بغير الغضب إلا أن هذا شرط لا يكاد يوجد إلا نادراً في بعض الأصول ظاهراً فكيف يجعل أصلاً وذلك غير مسلم أيضاً لأن الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته أما الصيغة فلأنه ذكر التيمم بالتراب الذي هو

يكن إضافة الحكم إلى المعنى بأولى عن إضافته إلى الاسم كتحريم العصير إذا اشتد وسمي خمراً وزوال الحرمة عند زوال الشدة والاسم أما إذا كان الاسم قائماً في الحالين والحكم دائر مع المعنى وجوداً وعدماً زالت شبهة تعلق الحكم بالاسم فيتعين لكونه علة وصار كما إذا تعين جهة المجاز في النص لا يبقى للحقيقة حكم بوجه. واحتج بآية الوضوء فإن وجوب الوضوء فيها رتب على القيام إلى الصلاة ولما عللت بالحدث دار الحكم معه وجوداً وعدماً حتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام إلى الصلاة والمنصوص عليه وهو القيام إلى الصلاة أو النص قائم في الحالين ولا حكم له. وبقول النبي ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» فإن حرمة القضاء فيه رتب على الغضب ولما علل بشغل القلب دار الحكم وجوداً وعَدماً حتى حل القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب ولا يحل عند شغلة مع عدم الغضب والنص قائم في الحالين ولا حكم له. **(إلا أن هذا)** أي ما ذكر الفريق الثالث من اشتراط قيام النص وعدم كلمة شرط لا يكاد يوجد إلا نادراً. وذلك من حيث الظاهر أيضاً لا من حيث الحقيقة فكيف يجعل أصلاً أي لا يمكن أن يجعل أصلاً لأن النادر لا حكم له **(على أن من شرط صحَّة التعليل)** أي يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فإذا علل على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك أنه فساد القياس لا دليل صحته وكيف يجوز أن لا يبقى للنص حكم بعد التعليل وليس المقصود بالتعليل إلا تعدية حكم النص إلى محل لا نص فيه فإذا لم يبق له حكم فأي شيء يتعدى إلى الفرع.

(وذلك غير مُسلَّم) أي قيام النص ولا حكم له بناء على دوران الحكم مع الوصف المعلل به غير مسلم فيما ذكرت من النصين أيضاً. ومعنى قوله أيضاً أنه مع ندرته غير مُسَلَّم هاهنا لأن الحدث ثابت بالنص لا بالتعليل. قال الشيخ رحمه الله في نسخة أخرى: العلة الموجبة للوضوء إرادة الصلاة على ما مر فإن سلمنا أن الحدث سبب فنقول ذلك حدث بالاستدلال بالنص بما ذكر **(وكذلك ذكر الغسل)** أي وكما ذكر التيمم معلقاً بالحدث ذكر الغسل معلقاً به أيضاً والنص في البدل النص في الأصل **(لأنه)** أي البدل يفارق الأصل بحاله لا بسببه من حيث أنه يجب. في حال لا يجب فيه الأصل فكان ذكر

بدل عن الماء معلقاً بالحدث وكذلك ذكر الغسل وهو أعظم الطهرين فقال جلّ ذكره: ﴿وَإِن كُنتُم جُنُباً فَاطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة:٦]، وقال: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرضَى أَو عَلَى سَفَرٍ أَو جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الغَائِطِ أَو لامَستُمُ النِّسَاءَ فَلَم تَجِدُواْ مَاءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ [النساء:٤٣]، والنص في البدل نص في الأصل لأنه يفارقه بحاله لا بسببه وأما الدلالة فقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمتُم إِلَى الصَّلاَةِ﴾ [المائدة:٦]، أي في مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث.

السبب في البدل بقوله تعالى: ﴿أَو جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الغَائِطِ﴾، بياناً أنه هو السبب للأصل ألا ترى أنه تعالى لما ذكر الغسل بقوله جل ذكره: ﴿فَاغسِلُواْ﴾ [المائة:٦]، ولم يذكر ما يغسل به وذكر الماء في البدل بقوله عزّ اسمه: ﴿تَجِدُواْ مَاءً فَتَيَمَّمُواْ﴾، كان ذلك بياناً أن الغسل واجب بالماء فكذا هذا. فإن قيل: هذا إثبات للحد في الوضوء بطريق الدلالة لا بالصيغة فإنه استدلال بذكره في البدل على ثبوته في المبدل وهو في بيان ثبوته بالصيغة. قلنا: أراد بالثبوت بالصيغة ها هنا أن لفظاً من ألفاظ النص يدل عليه فإنه تعالى لما ذكر الأحداث ثم ذكر عدم الماء بقوله: ﴿فَلَم تَجِدُواْ مَاءً﴾، ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة هذا الكلام أن الأمر بالتوضؤ عند وجود الماء مرتب على الحدث. وأراد بثبوته بالدلالة على الثبوت بمضمر فإن قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمتُم إِلَى الصَّلاَةِ فَاغسِلُواْ﴾، لما دل على إضمار لأن العمل بظاهره غير ممكن لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل قيام بل في كل ركعة من الصلاة وهو خلاف الإجماع أضمر فيه: من مضاجعكم أي إذا قمتم من مضاجعكم إلى الصلاة فاغسلوا. وقد نقل عن بعض الصحابة أنه كان يقرأ هكذا. والقيام من المضاجع كناية عن النوم أي عن التنبه عن النوم والنوم دليل الحدث لأنه سببه بواسطة استرخاء المفاصل. وإذا ثبت أن اشتراط الحدث لهذين الوجهين لم يكن ثابتاً بالتعليل لا يكون النص ساقطاً بل هو قائم مع حكمه في الحال. قال القاضي الإمام رحمه الله الحدث شرط زيد في الآية لا بالرأي ولكن بدلالة النص فإنه قال: ﴿وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُم﴾ [النساء:٤٣]، وقال في الاغتسال ﴿وَإِن كُنتُم جُنُباً فَاطَّهَّرُواْ﴾، وقال في بدل الوضوء: ﴿أَو جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الغَائِطِ أَو لاَ مَستُمُ النِّسَاءَ فَلَم تَجِدُواْ مَاءً فَتَيَمَّمُواْ﴾، وإنما يتعلق وجوب التيمم الذي هو بدل بما يجب به الأصل فتعين أن المراد بصدر الآية إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث اختصاراً لما في الآية ما يدل عليه ونحن لم ننكر الاختصار والزيادة بدلالة النص وإنما أنكرنا الزيادة بالرأي فإنها تجري مجرى النسخ فهذا يشير إلى أن الوجهين المذكورين من باب الدلالة. وإليه يشير تقرير شمس الأئمة أيضاً.

وهذا النظم والله أعلم لأن الوضوء مطهِّر فدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره بخلاف التيمم والوضوء متعلق بالصلاة والحدث شرطه فلم يذكر الحدث ليعلم أنه سنة وفرض فكان الحدث شرطاً لكونه فرضاً لا لكونه سنة. فأما الغسل فلا يسن لكل صلاة بل هو فرض خالص فلم يُشرع إلا مقروناً بالحدث وكذلك الغضب معلول بشغل القلب وقط لا يوجد الغضب بلا شغل ولا يحل

قوله: (وهذا النظم) أي اختير هذا النظم وهو أن الحدث لم يذكر في الوضوء الذي هو الأصل وذكر في البدل وهو التيمم لأن الوضوء مطهر بنفسه وحقيقته كما قال تعالى: ﴿وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُم﴾ [المائدة:٦]، فدل كونه مطهراً على قيام النجاسة لأن المطهر ما يثبت الطهارة ويقتضي ذلك ثبوت النجاسة ليصح إثبات الطهارة فإن إثبات الثابت مستحيل فاستغنى عن ذكر الحدث. بخلاف التيمم لأنه ليس بمطهر بنفسه بل هو تلويث حقيقة فلم يدل ذكره على قيام نجاسة فلو لم يذكر الحدث فيه صريحاً لتوهم أن الحدث ليس بشرط فيه بل يجب التيمم لكل صلاة عند عدم الماء تعبداً. ويلزم على هذا التقرير أن الحدث قد ذكر في الغسل بقوله: ﴿وَإِن كُنتُم جُنُباً فَاطَّهَّرُواْ﴾، مع أنه تطهير حقيقة كالوضوء فأشار إلى الفرق بينه وبين الوضوء فقال: (والوضوء متعلق بالصلاة) أي شرعه لأجل الصلاة وسبب وجوبه إرادة الصلاة (والحدث شرطه) أي شرط وجوبه عرف ذلك بذكره في البدل كما بينا فلم يذكر الحدث في الوضوء صريحاً ليعلم بظاهر النص أن الوضوء مشروع لكل صلاة إما بطريق الفرض أو الندب فإذا كان محدثاً كان الأمر في حقه للإيجاب فيكون الوضوء فرضاً وإذا لم يكن مُحدِثاً كان الأمر في حقه للندب فيكون الوضوء سنة عند إرادة الصلاة (فأما الغسل فليس بمسنون لكل صلاة بل هو فرض خالص) أي الغسل الذي تعلق به الصلاة نوع واحد وهو الفرض فلم يشرع إلا مقروناً بالحدث بقوله عزّ اسمه: ﴿وَإِن كُنتُم جُنُباً فَاطَّهَّرُواْ﴾، ولا يلزم عليه غسل الجمعة والعيدين لأن المدعا إن الغسل لكل صلاة ليس بمسنون وبشرعية الغسل للجمعة والعيدين لا يثبت كون الغسل سنة لكل صلاة على أن كلامنا فيما ثبت بالكتاب وبإشارته وذلك ثبت بالسنة. وذكر في «الكشاف»: «فإن قلت ظاهر الآية يوجب الوضوء على كل قائم إلى الصلاة محدث وغير محدث فما وجهه؟ قلت: يحتمل أن يكون الأمر للوجوب فيكون الخطاب للمحدثين خاصة وأن يكون للندب. وعن رسول الله ﷺ والخلفاء بعده أنهم كانوا يتوضؤون لكل صلاة فإن قلت: هل يجوز أن يكون الأمر شاملاً للمحدثين وغيرهم لهؤلاء على وجه الإيجاب ولهؤلاء على وجه الندب. قلت لا لأن تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الألغاز والتعمية وقيل: كان الوضوء لكل صلاة أول ما فرض ثم نسخ.

القضاء إلا بعد سكونه وإنما التعليل للتعدية وأما تقسيم هذه الجملة فإن أول أقسامه الإطراد وجوداً أو وجوداً وعدماً والذي يليه الاحتجاج باستصحاب الحال والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم والذي يليه الاحتجاج بتعارض الأشباه والذي يليه الاحتجاج بما لا يستقل إلا بوصف يقع به الفرق والذي يليه أن يكون الوصف مختلفاً ظاهر الاختلاف والذي يليه ما لا يشك في فساده والذي يليه الاحتجاج بأن لا دليل أما الأول فلأن الإطراد لا يثبت به إلا كثرة الشهود أو

قوله: (وكذلك الغضب) أي وكما أن الحدث ثابت بدلالة النص لا بالرأي الغضب معلول بشغل القلب أي المراد منه شغل القلب لأن الغضب سببه وقد يسمى الشيء باسم سببه كذا ذكر الشيخ في بعض مصنفاته. وقط لا يوجد غضب بلا شُغل فلا يستقيم قول الخصم النص قائم ولا حكم له لإباحة القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب لأنا لا نسلم ذلك بل لا يحل القضاء إلا عند سكون الغضب وإن قل لأنه لا يخلو عن شغل البتة فتبين أن الحكم في جميع المواضع ثابت بالنص لا بالعلة مع قيام النص ولا حُكم له. قال القاضي الإمام رحمه الله: وكذلك قول النبي عليه السلام: «لا يَقضي القاضِي حين يقضي وهو غضبان كناية عن القضاء وهو مشغول القلب عرف ذلك بدلالة الإجماع كما صار قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُف﴾ [الإسراء:٢٣]، كناية عن الإيذاء حتى صار الشتم بمنزلته عقل ذلك بدلالة محل الخطاب ما هو من التعليل بالرأي للقياس في شيء **(وإنما التعليل للتعدية)** أي التعليل إبداء لتعدية الحكم الثابت بالنص إلى محل لا نص فيه فاشتراط وجود النص ولا حكم له يمنع التعليل فيكون فاسداً.

قوله: (وأما تقسيم هذه الجملة) أي جملة ما هو احتجاج بلا دليل من الإطراد ونحوه. فأول أقسامه الاطراد لأنه على نهج العلل فإن الوصف المطرد من أوصاف النص قد يكون ملائماً وقد يكون مؤثراً في نفسه وإن لم يبين الطارد تأثيره فيكون مقدماً على سائر الأقسام. والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم لأنه يصلح حجة للدفع في بعض المواضع. والذي يليه الاستصحاب لأنه ليس بدليل لإثبات الحكم ولكنه حجة لإبقاء ما كان على ما كان. والذي يليه تعارض الأشباه لأنه حجة عند البعض. والذي يليه ما لا يستقل إلا بوصف يقع به الفرق إلا أنه وصف مجمع عليه فكان مقدماً على وصف مختلف فيه. ثم الوصف المختلف فيه مقدم على ما لا يشك في فساده لأن ذلك الوصف المختلف فيه حجة عند الخصم. ثم هو مقدم على الاحتجاج بأن لا دليل لأنه ليس بأقل من العدم كذا ذكر في بعض الشروح.

كثرة أداء الشهادة وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة العدد ولا بتكرير العبارة بل بأهلية الشاهد وعدالته واختصاص أدائه ولأن الوجود قد يكون اتفاقاً والعدم قد يقع لأنه شرطه. ألا ترى أن وجود الشيء ليس بعلة لبقائه فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه؟ وكذلك وجود الحكم ولا علة لا يصلح دليلاً لجواز

أما الأول أي عدم صحة الوجه الأول فلأن الإطراد لا يثبت به إلا كثرة الشهود أي بالنظر إلى الأصول التي يوجد فيها هذا الوصف أو كثرة أداء الشهادة يعني بالنظر إلى نفس الوصف وهو كقولهم في المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه فوصف الركنية موجود في غسل الوجه و غسل اليدين وغسل الرجلين وكل واحد منها أصل بنفسه فكان فيه كثرة الشهود إلا أن هذا الوصف لما كان واحداً كان فيه تكثير أداء الشهادة. قال القاضي الإمام: الإطِّراد إنما يثبت بكون الوصف شاهداً أينما وجد في كل أصل على العموم فلا يكون عموم شهادته دليلاً على عدالته بمنزلة شاهد كرر شهادته في كل مجلس قضاء فلا يصير التكرار والثبات علي الأداء تعديلاً. أو نقول كل أصل شاهد بنفسه بذلك الوصف فيه فيكون بمنزلة شهود أو رواة كثيرة فلا تصير الكثرة تعديلاً لمن لم يكن عدلاً قبل الكثرة. ولأن الوجود قد يكون اتفاقاً أي وجود الحكم عند وجود وصف قد يقع بطريق الاتفاق **(والعدم قد يقع لأنه شرط)** أي العَدم عند العدم قد يقع باعتبار انه شرط فإن المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند الوجود ولا العدم دليلاً على صحة العلة. ثم استوضح ما ذكر من ان الاطِّراد لا يصلح دليل الصحة بقوله: **(ألا ترى أن وُجود الشيء)** أي مجرد وجود الشيء ليس بعلة لبقاء ذلك الشيء فإن الوجود لو كان علة للبقاء لما فني شيء في الدنيا ولهذا صح أن يقال: وجد ولم يبق. فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه أي يصلح الوجود بنفسه علة لوجود غيره من غير نظر إلى معنى آخر من تأثير أو إخالة لأن البقاء أسهل من الابتداء فلما لم يصلح نفس الموجود سبباً للبقاء فلأن لا يصلح سبباً للإيجاد ابتداء وهو اتحاد الحكم كان أَوْلى. وهذا بخلاف العِلل المؤثر فإنها علة الوجود في غيرها ولم تكن علة للبقاء في نفسها لأنها كانت علة باعتبار الأثر لا باعتبار الوجود وأثرها يظهر في الغير لا في نفسها أما الوجود فثابت بالنسبة إلى نفسه وغيره فلو صلح علة في غيره باعتبار الوجود لكان علة في نفسه بالطريق الأولى. وأما ما يقال: الوجود علة الرؤية فالمراد منه أن الوجود هو الذي قبل الرؤية لا أنه مؤثر في الرؤية **(وكذلك وجود الحكم)** أي كما ان الوجود عند الوجود لا يصلح دليلاً على صحة العلة لا يصلح العدم عند العدم دليلاً على الفساد أيضاً لأن موجب العلة ثبوت الحكم بها لا أن يثبت الحكم بها ولا يثبت بغيرها بل كما يجوز أن يثبت بها يجوز أن يثبت بغيرها فلا يدل عدمها على

وجوده بغيره؟ ووُجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضاً لجواز أن يقف الحكم لفوت وَصْف من العلة ليس بعِلَّة بنفسه فلا يكون مناقضة وقد دلَّ عليه

عدم الحكم ولا وجود الحكم عند عدم العلة على فساد العلة. لجواز وجوده أي وجود الحكم بغيره أي بغير الوصف الذي هو علة.

قوله: (ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضاً) أهل الطرد لا يزول تخصيص العلة فتخلف الحكم عن الوصف الذي جعل علة يدل على انتقاضه عندهم وأهل التأثير لا يجعلون عدم الحكم عند وجود العلة صورة دليل المناقضة لكن القائلين بجواز التخصيص منهم مثل القاضي الإمام أبي زيد وعنده يقولون لا يتخلف الحكم عن العلة المؤثرة إلا لمانع فوجود المانع يكون تخصيصاً للعلة. ومن أنكر جواز تخصيص العلة منهم يقولون تخلف الحكم عن العلة المؤثرة إنما يكون لفوات وصف من العلة فتنعدم به العلة بمنزلة علة ذات وصفين إذا عدم أحدهما فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع تخصيصها مع وجودها. فالشيخ رحمه اللّه رد المذهب الأول بقوله: **(ووجود العلة)** أي وجود صورة العلة ولا حكم بنفسه أي لا يثبت حكم بنفس ذلك الوصف الذي هو علة **(لا يصلح مناقضاً)** أي لا يكون نقضاً لجواز أن يقف الحكم أي يمتنع لفوت وصف من العلة ذلك الوصف ليس بعلة بنفسه فكان عدم الحكم لعدم علته كالنصاب علة لوجوب الزكاة ولكن بصفة النماء فبدونه لا يعمل في الإيجاب لعدم تمام العلة بفوات وصفها فلا يكون مناقضة. ورد المذهب الثاني بقوله ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصاً. ويحتمل هذا الكلام وجوهاً أن يكون الضمير أن في ذكره وعليه للعلة على تأويل الوصف والواو للحال. هو المعنى لا يكون ذكر الوصف الذي هوعلة بدون الحكم تخصيصاً للعلة مع أن التعليل يدل على كون ذلك الوصف علة بل يكون عدم الحكم لعدم العلة بناء على فوات وصف من العلة. أو المعنى لا يكون ذكر الوصف بأنه علة لهذا الحكم والحال أن التعليل يدل على أن ذلك الوصف علة له تخصيصاً للحكم بتلك العلة بل يجوز أن يكون للحكم علة أخرى ثبت الحكم بها عند عدم هذا الوصف لما بيَّنا. وأن يكون الضمير الأول للمعلل بطريق إضافة المصدر إلى الفاعل والثاني للعلة على تأويل الوصف ويكون قوله وقد دل عليه التعليل مفعول الذكر أي ولا يكون ذكر المعلل هذا الكلام وهو قوله: قد دل التعليل على هذا الوصف علة لكن لم يثبت حكمه لمانع تخصيصاً للعلة بل هو امتناع الحكم لعدم العلة بفوت وصف منها وإن كانت صورتها موجودة. وأن يرجع الضمير الأول إلى فوت الوصف من العلة والثاني إلى الوصف الغائب منها والواو للحال أي لا يكون ذكر فَوْت الوصف من العلة مع أن التعليل يدل على اشتراط ذلك الوصف لتمام العلة تخصيصاً

التعليل تخصيصاً على ما نبين إن شاء اللّه تعالى إلا أن هذا نهج العلل ظاهراً فكان مقدماً في أقسامه. ثم التعليل بالنفي مثل قول الشافعي رحمه اللّه في النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لأنه ليس بمال وفي الأخ لا يعتق لأنه ليس بينهما بعضية ولا يلحق المبتوتة طلاق لأنه نكاح بينهما ويجوز الإسلام

للعلة يعني إذا فات وصف من العلة وامتنع الحكم عنها بفواته يُسميه من جوز التخصيص مانعاً مخصصاً ويقول العلة موجودة موجبة للحكم إلا أنه امتنع حكم لهذا المانع وهو فوات الوصف فخصّت به فقال الشيخ لا يصلح ذلك فوات ذلك الوصف تخصيصاً أي مخصصاً للعلة لأن التخصيص إنما يستقيم إذا وجدت العلة بتمامها أصلاً ووصفاً ثم لا يثبت حكمها بالمانع ولم توجد العلة هاهنا بتمامها لأن التعليل يدل على أنه لابد من الوصف الفائت لتمام العلة فلا يكون فوات ذلك الوصف مانعاً مخصصاً بل تنعدم العلة بفواته فينعدم الحكم لانعدامها ولما ثبت أن وجود الحكم عند عدم العلة لا يدل على فسادها وأن وجود صورة العلة بدون حكمها لا يدل على المناقضة والتخصيص لا يدل على الوجود عند الوجود ولا العدم عند العدم على الصحة اعتبار الحالة الموافقة بحال المخالفة في الصحة والفساد (**على ما نُبين**) أي في باب تخصيص العلل إن شاء اللّه تعالى (**إلا أن هذا**) أي الاحتجاج بالاطراد على نهج العلل بسكون الهاء أي طريقها من حيث أنه وصف من أوصاف النص يدور الحكم معه كما يدور مع الوصف المؤثر وتحريك الهاء لحن لأن النهج بالتحريك البهر وتتابع النفس ولا معنى له هاهنا.

قوله: (**التعليل بالنَّفي**) يعني بعد الاحتجاج بالاطراد في الرتبة التعليل بعدم الوصف لعدم الحكم وهو فاسد لأن العدم ليس بشيء وما ليس بشيء لا يصلح علة للأحكام. ولأن عدم وصف لا ينافي وجود وصف آخر يثبت الحكم به لما قلنا إن الوجود يجوز يرى أن يثبت بعلل شتى لا يرى أن العدم ليس باعلى حالاً وصف من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود آخر فكيف يمنع العدم. وكذلك الوجود لا يصلح علة للبقاء ولا لوجود شيء آخر فكيف يصلح العدم علة لوجود الأحكام. مثل قول الشافعي في النكاح: إنه لا ينعقد بشهادة الرجال مع النساء لأنه ليس بمال فأشبه الحدود. وفي الأخ إذا ملك أخاه لا يعتق لأنه ليس بينهما بعضية فأشبه ابن العم. ولا يلحق المبتوتة طلاق يقال: بتَّ طلاق المرأة وأبتَّه أي طلقها طلاقاً لا رجعة فيه والمبتوتة المرأة وأصلها المبتوت طلاقها يعني لا يلقحها صريح الطلاق في العدة كما لا يلحقها البائن فيها لأنه لا نكاح بينهما فصار كما بعد انقضاء العدة (**وجوز إسلام المروي في المروي**) أي الثبوت المروي في جنسه وهذه النسبة إلى بلد بالعراق على شط الفرات. لأنهما أي البدلين ما لأن لم يجمعهما طعم ولا

المروي في المروي لأنهما مالان لم يجمعهما طعم ولا ثمنية وهذا في الظاهر جرح على مثال العلل لكنه لما كان عدماً لم يكن شيئاً فلا يصح حجة للإثبات ألا ترى أن استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر إلا أن يقع الاختلاف في حكم سبب معين وفي حكم ثبت دليله بالإجماع واحداً لا ثاني له مثل قول محمد في ولد الغصب لأنه لم يغصب الولد ومثل قوله فيما لا خَمس فيه من اللؤلؤ لأنه لم يوجف عليه المسلمون لأن ذلك لم يوجد بغيره فأما قوله: ليس

ثمنية يعني المعنى الموجب لحرمة النسيئة التي هي من أنواع الربا الطعم أو الثمنية ولم يوجد واحد منهما فلا يثبت حرمة النسيئة كما إذا اختلف الجنس **(وهذا في الظاهر)** أي هذا النوع من التعليل وهو التعليل بالنفي جرح في الظاهر **(على مثال العلل)** أي العلل الصحيحة لأنه ترتيب الحكم على علة يتوهم أنها مؤثرة إذ عدم الوصف يصلح دليلاً في بعض المواضع على انتفاء الحكم. **(لكنه)** أي التعليل بالنفي لما كان عدماً أي استدلالاً بعدم وصف على عدم حكم لم يكن شيئاً إذ العدم ليس بشيء فلا يصلح حجة للإثبات أي لإثبات أحكام الشرع. ولا يقال: ما ذكرتم مُسلَّم إذا كان الحكم ثبوتياً فأما إذا كان عدمياً فلا لأن العدم يصلح علة للعدم وهذه أحكام عدمية عللت بالعدم فينبغي أن يجوز. لأنا نقول: هذا عين المتنازع فيه بل العدم لا يصلح علة أصلاً وعدم الحكم لا يحتاج إلى علة أيضاً لأنه ثابت بالعدم الأصلي.

(ألا ترى أن استْقصاء العَدم) أي عدم العلة لا يمنع الوجود من وجه آخر أي لا يمنع وجود الحكم من طريق آخَر فإنك لو قلت زيد ليس بموجود لأنه ليس في مكان كذا ولا في بلد كذا وكذا لا يصح لأنه يحتمل أن يكون في مكان لا تعلمه.

قوله: **(إلا أن يقع الاختلاف)** استثناء من قوله فلا يصلح حجة للإثبات. وهو جواب عما يقال أنكم قد عللتم بالنفي في مواضع كثيرة مثل قول محمد رحمه الله في ولد الغصب أي المغصوب أنه ليس بمضمون لأنه أي الغاصب لم يغصب الولد. ومثل قوله: فيما لا خمس فيه من اللؤلؤ لأنه لم يوجف عليه المسلمون فأشار إلى الجواب وقال: إلا أن يقع الاختلاف في حكم سَببه معين كما في ولد الغصب فإن الاختلاف واقع في أن ضمان الغصب هل يجب في زوائد المغصوب أم لا لا في مطلق الضمان فإن الضمان كما يجب بالغصب يجب بالإتلاف والبيع الفاسد وغيرهما **(وفي حكم)** الواو بمعنى أن يعني أو أن يقع الاختلاف في حكم ثبت دليله بالإجماع واحداً لا ثاني له مثل وجوب الخمس فإن سببه في الشرع واحد بالإجماع وهو الإيجاف بالخيل والركاب فحينئذٍ يصح الاستدلال

بمال فلا يمنع قيام وصف له أثر في صحة الإثبات بشهادة النساء مع الرجال وهو

بعدم العلة على عدم الحكم (لأن ذلك) أي حكم سبب معين أو حكم سبب لا ثاني له لا يوجد بغير ذلك السبب فانتفاء ذلك السبب يدل على انتفاء الحكم ضرورة وذكر القاضي الإمام رحمه الله أمثلة من هذا الجنس ثم قال: إنما قالها محمد رحمه الله على سبيل الاستدلال دون التعليل والمقايسة لأن حكم العلة لا بد من أن ينعدم إذا عدمت العلة كما كان معدوماً قبل العلة وإنما أتينا إضافة العدم إلى عدم العلة واجباً به وإذا بطلت الإضافة لم يكن علة وإنما يبقى الحكم مع عدم العلة لعلة أخرى فتكون مثل الأولى لا عينها في الوجوب والتعلق بها وإذا كان كذلك صح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم إذا وقع الاختلاف في حكم علة بعينها. فأما قوله: (ليس بمال) فكذا يعني ما ذكره الشافعي ليس من قبيل ما ذكره محمد رحمهما الله فإن قول الشافعي النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال تعليل بعدم الوصف لا استدلال لأن قبول شهادة النساء مع الرجال لم يثبت اختصاصه بالأموال في الشرع ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول وإذا كان تعليلاً لا يمنع كونه غير مال قيام وصف له أثر في صحة إثباته بشهادة النساء مع الرجال (وهو) أي ذلك الوصف أن النكاح وإن لم يكن مالاً فهو من جنس ما لا يسقط بالشبهات يعني إذا طرأت عليه شبهة بعد ثبوته لا يسقط بها. بل هو من جنس ما يثبت مع الشبهات يعني إذا كانت مقارنة له لا تمنعه من الانعقاد نحو نكاح الهازِل ونكاح المكره والدليل عليه أنه يثبت بالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضي إلى القاضي مع أن فيها زيادة شبهة يمكن الاحتراز عنها ولهذا لا يثبت بهما الحدود والقصاص فعرفنا أنه من جنس مايثبت بالشبهات. فصار فوق الأموال من هذا الوجه بدرجة يعني صار النكاح فوق الأموال من هذا الوجه بدرجة وهي أنه يثبت مع الشبهات والمال لا يثبت بها ألا ترى أن البيع لا يثبت مع الهزل وأن تفريق الصفقة في البيع مفسد للبيع حتى لو قبل البيع في أحد العبدين فيما إذا قال البائع: بعت منك هذين العبدين بكذا لا يصح ولو قبل نكاح إحدى المرأتين صح وكذا لو جمع بين حُروقنّ وباعهما لا يصح البيع أصلاً ولو جمع بين من يحل له نكاحها وبين من لا يحل وتزوجهما صح العقد في حق من يحل له نكاحه فيثبت أن النكاح فوق الأموال في ثبوته مع الشبهة دونها ولما ثبت المال بشهادة النساء مع الرجال مع أنه لا يثبت بالشبهة وإن لم يسقط بها فلأن يثبت النكاح الذي لا يؤثر الشبهة في ثبوته وسقوطه كان أولى. وذكر في «الأسرار» في بيان ثبوت النكاح مع الشبهة وعدم سقوطه بها أن النكاح يثبت مع شرط أن لا مهر ومهر فاسد والبيع لا يصح معهما فكان أسهل جوازاً وكذا النكاح الفاسد يوجب بشبهة النكاح حتى لو دخل بها الناكح لم يجب عليهما الحد ثم لو تزوجها

أن النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات بل هو من جنس ما يثبت بها فصار فوق الأموال في هذا بدرجة وكذلك في أخواتها على ما عُرِف وأما الاحتجاج

رجل صح ولم يجعل شبهة نكاح الذي تزوج فاسداً مانعة من صحة هذا النكاح وكذا النكاح الثابت لا يبطل بنكاح آخَر. وإن دخل بها ويثبت له شبهة النكاح حتى وجبت العدة عليها ولم يجب الحد وكذا لو اشترى المكاتب منكوحة مولاه لم يبطل النكاح وقد ثبت للمولى شبهة ملك في مال مكاتبه بل حق الملك حتى استولد أمَة مكاتبة النسب ولم يوجب الحد ولو تزوجها ابتداء لم يصح لحق الملك فلما لم يبطل النكاح بحق الملك فبالشبهة أولى وكذا رجوع الشاهد بعد القضاء لا يبطل القضاء ولو كان من جنس ما يسقط بالشبهة لبطل القضاء به كما في الحدود. فثبت أن النكاح يثبت مع الشبهة ولا يسقط بها. (**وكذلك في أخواتها**) يعني كما أن التعليل بالعدم في هذه المسألة لا يمنع من قيام وصف آخر يثبت الحكم به لا يمنع التعليل بالعدم في اخوات هذه المسألة وهي مسألة عتق الأخ وطلاق المبتوتة وإسلام المروي في المروي من قيام أوصاف أُخَر يثبت الحكم بها في تلك المسائل. ففي مسألة عتق الأخ إن لم يوجد البعضية فقد وجدت القرابة التي صِينت عن الاستدلال بأدنى الذلين وهو ذل ملك النكاح فيُصان عن الاستدلال بأعلى الذلين بالطريق الأولى. وفي المبتوتة إن لم يوجد النكاح فقد وجدت العدة التي هي من آثاره وصحة الطلاق تستغني عن زوال ملك النكاح حكماً له فإن صريح الطلاق بعد صريح الطلاق منعقد ولا اثر له في إزالة الملك فإن الأول قد انعقد لإزالة الملك فلا حاجة إلى انعقاد الثاني لها وكذا لو طلقها طلاقاً رجعياً يبقى النكاح منعقداً ولا يزيل الملك بحال فثبت أن زوال الملك ليس بحكم لازم من الطلاق بل حكمه اللازم إبطال حل المحلية إذا تم ثلاثاً وإذا كان كذلك أمكن إعماله في تفويت الحل وإبطاله بعد الإبانة فوجب القول بصحته إلا انا شرطنا قيام العدة لأنه لا بد من ضرب ملك لنفاذ تصرفه عليها وذلك يحصل العدة تارة وبقيام النكاح أخرى فأيهما وجد ينفذ تصرفه عليها. إليه أشير في «الأسرار» و«الطريقة البرغرية».

وفي إسلام المروي في المروي إن لم يوجد الطعم أو الثمنية فقد وجدت الجنسية التي هي أحد وصفي علة ربا الفضل وأنها تصلح بانفرادها علة لربا النسيئة كالوصف الآخر وهو الطعم عنده والكيل عندنا فإن من باع قفيز حنطة بقفيز شعير نسيئة لا يجوز بالاتفاق وقول الخصم الجنسية شرط وليست بأحد وصفي العلة فاسد لأن العلة تتميز من الشرط بالتأثير وقد ظهر تأثير الجنسية في إثبات التسوية على ما بينا فيكون من العلة وكذا قوله الجنسية بعض العلة فلا تثبت به الحكم فاسد أيضاً لأنها بعض العلة في ربا الفضل فأما في

باستصحاب الحال فصحيح عند الشافعي وذلك في كل حُكْم عُرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك موجباً بعد

الربا النسيئة فهي جميع العلة استدلالاً بالوصف الآخر فإنه كان بعض العلة في ربا الفضل وصار جميع العلة في ربا النسيئة. فإن قيل: فساد البيع لفوات القبض لا لربا النسيئة. قلنا: هذا الكلام يهدم قاعدة الشريعة فإنه يؤدي إلى إنكار ربا النسيئة وإنه ثابت بالنصوص المشهورة حتى كان ابن عباس رضي الله عنهما يقول: «لا ربا إلا في النسيئة» بل ربا النسيئة أثبت من ربا الفضل فإن الصحابة قد اتفقت عليه فكان ما يؤدي إلى إنكاره باطلاً. فصار حاصل هذا الفصل ما أشير إليه في «الميزان» أو التعليل بالنفي على وجهين: أحدهما: أن يعلل لنفي الحكم بنفي وصف من أوصاف المنصوص عليه وهو فاسد لأنه يجوز أن يكون الحكم متعلقاً بوصف آخر غيره وهو في الحقيقة تعليل بعلة قاصرة ويجوز أن يكون الحكم ثابتاً بعلل. والثاني أن يكون الحكم ثابتاً بعلة معينة ليست له علة أخرى كضمان الغصب لا يجب بدون الغصب وحد السرقة لايجب بدون السرقة فكان نفي الحكم ينفي الغصب والسرقة نفياً صحيحاً. الا ترى إلى قوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً﴾ [الأنعام١٤٥] الآية، فإنه التحريم لما كان لا يعرف إلا بالوحي انعدم عند عدمه.

قوله: **(وأما الاحتجاج باستصحاب الحال)** إلى آخره. الاستصحاب في اللغة طلب الصحبة ويقال استصحبه الكتاب وغيره وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه وسُمِّي هذا النوع استصحاب الحال لأن المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحباً للحال أو يجعل الحال مصاحباً لذلك الحكم وفي الشريعة هو الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول. وقيل: هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المغير. وعبارة بعضهم: «هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير لا للعلم بالدليل المبقي». وقال بعضهم هو عبارة عن الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرِّض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال بدليله لكنه التبس عليك حاله وهذه العبارات تؤدي معنًى واحداً في التحقيق. ثم لا خلاف أن استصحاب حكم عقلي وهو كل حكم عرف وجوبه وامتناعه وحسنه وقبحه بمجرد العقل. أو استصحاب حكم شرعي ثبت تأبيده أو توقيته نصاً أو ثبت مطلقاً وبقي بعد وفاة النبي عليه السلام واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعاً. ولا خلاف أن استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير معترض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل لا في حق غيره ولا في حق نفسه لأن جهله بالدليل المزيل بسبب تقصير منه لا يكون حجة على غيره ولا في

الاحتجاج به على الخصم. وعندنا هذا لا يكون حجة للإيجاب لكنها حجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم فقد قلنا في الصلح على الإنكار: إنه جائز ولم نجعل براءة الذمة وهي أصل حجة على المدَّعي بل صار قول المدَّعي معارضاً

حق نفسه أيضاً إذا كان متمكناً من الطلب إلا أن لا يكون متمكناً منه. فاما إذا كان الحكم ثابتاً بدليل مطلق غير معترض للزوال وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظهر فقد اختلف فيه فقال جماعة من أصحاب الشافعي مثل المزني والصيرفي وابن شريح وابن خيران: إنه حجة ملزمة متَّبعة في الشرعيات. وإليه مال الشيخ أبو منصور رحمه الله. فإنه ذكر في «مآخذ الشرائع» أن هذا القسم يصلح حجة على الخصم في موضع النظر ويجب العمل به على كل مكلف إذا لم يجد دليلاً فوقه من الكتاب والسنة ولا يجوز تركه بالقياس قبل الترجيح وتابعه في ذلك جماعة من مشايخ سمرقند وهو اختيار صاحب «الميزان» وقال كثير من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي وأبو الحسين البصري وجماعة من المتكلمين إنه ليس بحجة أصلاً لا لإثبات أمر لم يكن ولا لإبقاء ما كان على ما كان. وقال أثر المتأخرين من أصحابنا مثل القاضي الإمام أبي زيد والشيخين وصدر الإسلام أبي اليسر ومتابعيهم أنه لا يصلح حجة لإثبات حكم مبتدأ ولا للإلزام على الخصم بوجه ولكنه يصلح لإيلاء العذر وللدفع فيجب عليه العمل به في حق نفسه ولا يصح له الاحتجاج به على غيره.

قوله: (وذلك في كُل حكم) بيان الاستصحاب أي الاستصحاب أو الاحتجاج بالاستصحاب إنما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه أي ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله كان استحصاب حال البقاء على ذلك أي على ذلك الوجوب يعني كان جعل حال البقاء مصاحباً للوجوب دليلاً موجباً أي ملزماً يصح الاحتجاج به على الخصم **(وعندنا هذا)** أي الاستصحاب لا يكون للإيجاب أي لا يصلح للإلزام. لكنها حجة دافعة أي يدفع إلزام الغير واستحقاقه والضمير للاستصحاب وتأنيثه لتأنيث الخبر كقوله تعالى: ﴿بَلْ هِيَ فِتنَةٌ﴾ [الزمر:٤٩]، أو تأويل الحال أي لكن الحال حجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم أي على ما قلنا من كون الاستصحاب موجباً عنده دافعاً عندنا دلَّت مسائل الفريقين. منها: مسالة الصلح على الإنكار فإنه جائز عندنا ويصح الاعتياض عما ادَّعاه وعنده لا يجوز لأن الأصل في الذمة هو البراءة عن الحقوق لأنها خلقت فارغة والشغل بعارض والتمسك بالأصل حجة للدفع والإلزام عنده وكما يدفع التمسك بهذا الأصل الدعوى عن المدعى عليه يتعدى إلى المدَّعي في إبطال دعواه وصار كأنه أقام بينة على أن ذِمَّته فارغة عن حق الغير. ونحن جعلنا البراءة دافعة للدعوى ولم نجعلها حجة على المدعي بل صار

لقوله على السواء والشافعي رحمه اللّه جعله موجباً حتى تعدى إلى المدعي فأبطل دعواه وأبطل الصلح.

وقلنا في الشقص إذا باع من الدار فطلب الشريك الشفعة فأنكر المشتري ملك الطالب فيما يده أن القول قوله فلا تجب الشفعة إلا ببينة وقال الشافعي: يجب بغير بينة وكذلك رجل قال لعبده: إن لم تدخل الدار اليوم فأنت حر

دعوى المدعي إلى أن المدعي حقي وملكي معارضاً لإنكار المنكر على السواء فإنه خبر محتمل أيضاً فكما لا يكون خبر المدعي حجة على المدعى عليه في إلزام التسليم إليه لكونه محتملاً فكذلك خبر المدَّعى عليه لا يكون حجة على المدعى عليه في إلزام التسليم إليه لكونه محتملاً فكذلك خبر المدَّعى عليه لا يكون حجة على المدعي في إبطال دعواه وفساد الاعتياض بطريق الصلح ولهذا لو صالحه أجنبي على مال جاز بالاتفاق ولو ثبت براءة ذِمته في حق المدعي بدليل كما ذكره الخصم لم يجز صلحه مع الأجنبي كما لو أقر أنه مبطل في دعواه ثم صالح مع أجنبي كذا ذكر شمس الأئمة رحمه اللّه.

وتقرير آخر أن قول المدعي معتبر في حقه دون خصمه وإنكار خصمه ليس بمعتبر في حق المدعي فكانا سواء في أنهما ليسا بحجتين في حق كل واحد منهما فجوَّزنا الصلح في حق المدعي اعتياضاً عن حقه وفي حق المنكر افتداء باليمين وقطعاً لخصومة عنه لأن خبر كل واحد منهما حجة في حق نفسه فلو لم يجز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعي ولا يقال لو جاز الصلح لجعل قول المدعي حجة في حق الخصم. لأن الجواز في جانبه بجهة افتداء اليمين لا لأن الحق ثبت عليه. ومنها مسألة الشفعة ما هي ما إذا بِيع من الدار شقص وطلب الشريك الشفعة من المشتري فانكر المشتري أن يكون ما في يد الشفيع من الدار ملك الشفيع بأن قال يدك ليست بيد مِلْك بل كانت يد إجارة وإعارة وأنكر الطالب أن تكون يده يد إجارة أو إعارة كان القول قول المشتري حتى أن الشفيع ما لم يقم بينة على أن ما في يده من الدار ملكه لا يستحق الشفعة عندنا لأنه يتمسك بالأصل فإن اليد دليل الملك في الظاهر وهو لا يصح حُجَّة للإلزام وقال الشافعي رحمه اللّه: إنه يستحق الشفعة يعني إن أقام بينة ملكه وأن يده يد ملك لأن التمسك بالأصل يصلح حجة للدفع والإلزام جميعاً عنده. وإنما وضع المسألة في الشقص احترازاً عن موضع الخلاف فإن الشفعة بالجوار ليست بثابتة عنده. والشقص الجزء من الشيء والنصيب. ومنها مسألة تعليق عتق العبد فإنه إذا قال لعبده: إن لم تدخل الدار اليوم فأنت حر. ثم اختلاف بعد مضي اليوم فقال المولى قد دخلت وقال العبد لم أدخل كان القول قول

فمضى اليوم ثم اختلفا ولا يدري أدخل أم لا فإن القول قول المولى عندنا لما ذكرنا واحتج بأن الحكم إذا ثبت بدليله بقي ذلك الدليل أيضاً. ألا يرى أن حُكم النص يبقى به بعد وفاة النبي عليه السلام حتى تعذَّر نسخه واحتج بإجماعهم على أن من تيقن بالوضوء لم يلزمه وضوء آخر ولزمه أداء الصلاة بما

المولى عندنا حتى لا يعتق العبد لأن العبد متمسك بالأصل وهو عدم الوجود والتمسك به لا يصلح حجة للإلزام على الغير فلا يبطل به إنكار المولى عدم الدخول فيجعل كان العبد أقام البينة على ذلك فيعتق ويكون القول قوله. لما ذكرنا أن الاستصحاب حجة دافعة لا مُلزمة.

ثم استدل من جعله حجة على الإطلاق بالنص وهو قوله عليه السلام: «إن الشيطان يأتي أحدكم فيقول أحدثت أحدثت فلا ينصرفنَّ حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»(١) حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب. وبالإجماع وهو أنه إذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث جاز له أداء الصلاة ولم يكن الوضوء ولو تيقن بالحدث ثم شك في الوضوء يبقى الحدث. وكذا إذا تيقن بالنكاح ثم شك في الطلاق لا يزول النكاح بما حدث من الشك وهذا كله استصحاب. وبالدليل المعقول وهو أن الحكم إذا ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعاً ولا ظناً يبقى بذلك الدليل أيضاً. ألا ترى أن الحكم الثابت بالنص يبقى به أي بذلك بالنص بعد وفاة رسول الله ﷺ. **(حتى تعذر نَسْخه)** أي نسخ ذلك الحكم لبقاء النص الموجب له وبعد وفاته عليه السلام. واستدل صاحب «الميزان» للشيخ أبي منصور رحمهما الله بان الحكم حتى ثبت شرعاً فالظاهر دوامه لما تعلق به من المصالح الدينية والدنيوية ولا تتغير المصلحة في زمان قريب وإنما تحتمل التغيير عند تقادم العهد فمتى طلب المجتهد الدليل المزيل ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد وإذا كان البقاء ثابتاً بالاجتهاد لا يترك باجتهاد مثله بلا ترجيح ويكون حجة على الخصم كمن تعلق بقياس صحيح فأنكر خصمه وعارضه بقياس لا رجحان له على الأول يجب أن يكون المنكر محجوجاً به لأن ذلك حكم قد ثبت بقاؤه بالاجتهاد فلا يزول إلا بدليل يترجح على الأول وإن كان أوجب شبهة في الأول وهذا معنى قول الفقهاء أن ما أمضي بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله.

الا ترى أن الحكم المطلق في حال حياة النبي عليه السلام كان محتملاً للنسخ ثم هو ثابت في حق من كان بعيداً عنه في حق وجوب العمل به والإلزام على الغير ودعوة الناس

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٣/ ١٢.

علمه وإن شك في الحدث وإذا علم بالحدث ثم شك في الوضوء يبقى الحدث ولو ثبت ملك الشفيع بإقرار المشتري أنه كان له أو أنه اشتراه من فلان وفلان كان بملكه وجبت الشفعة. وإنما يبقى ملكه لعدم ما يزيله ومع ذلك قد صلح حجة موجبة وكذلك لو شهد شهود المدعي أن هذا الشيء كان ملكاً له صار حجة موجبة ولنا أن الدليل الموجب لِحُكم لا يوجب بقاءه كالإيجاد لا يوجب

في ذلك فعرفنا أن الاستصحاب حجة ملزمة كذا في «الميزان». وتمسك من لم يجعله حجة أصلاً بالمستصحب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فإن العقل لا يدل على تغاير الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دلائل الشرع الكتاب والسنة والإجماع والقياس ولم يدل شيء منها بقاء الحكم بعد الثبوت فكان العمل بالاستصحاب عملاً بلا دليل. وكيف يجعل حجة لإبقاء ما كان على ما كان والبقاء لا يضاف إلى الدليل الموجب بل حكمه الثبوت لا غير. ولأن التمسك بالاستصحاب يؤدي إلى العارض في الأدلة فإن من استصحب حكماً من صحة فعل له وسقوط فرض كان لخصمه أن يستصحب خلافه في مقابلته كما لو قيل: إن المتيمّم إذا رأى الماء قبل صلاته وجب عليه التوضؤ فكذلك إذا رآه بعد دخوله في الصلاة باستصحاب ذلك الوُجوب أمكن أن يعارض بأن الإجماع قد انعقد على صحة شروعه في الصلاة وانعقاد الإحرام وقد وقع الاشتباه في بقائه بعد رؤية الماء في الصلاة فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب وما أدَّى إلى مثل هذا كان باطلاً (**ولنا أن الدليل الموجب**) أي المثبت لحكم في الشرع لا يوجب بقاءه لأن حكمه الإثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالإيجاد لا يوجب البقاء لأن حكمه الوجود لا غير يعني لما كان الإيجاد علة للوجود لا للبقاء لم يثبت به البقاء حتى صح الإفناء بعد الإيجاد ولو كان الإيجاد موجباً للبقاء كما كان موجباً للوجود لما تصور الإفناء بعد الإيجاد لاستحالة الفناء مع المبقي كما لم يتصوَّر الزوال حالة الثبوت لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم ولما صح الإفناء علم أن الإيجاد لا يوجب البقاء فكذا الحكم لما احتمل النسخ بعد الثبوت علم أن دليله لا يوجب البقاء لاستحالة الجمع بين المزيل والمثبت. الا ترى أنه لما كان موجباً لم يجز نسخ الحكم في حال ثبوته لأن رفع الشيء في حال ثبوته محال (**وهذا**) أي ما قلنا أن الدليل الموجب لشيء لا يوجب بقاءه ثابت لأن ذلك أي البقاء ويعبر به عن الكون في الزمان الثاني بعد الكون في الزمان الأول بمنزلة أعراض تحدث فإن البقاء معنى وراء الباقي بدليل أن الشيء في أول أحواله يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فإنه صح أن يقال وجد ولم يَبْقَ فلو كان بقاؤه نفس وجوده لما انفك وجوده عن البقاء في الزمان الأول. ولصح اتصافه في تلك الحالة بالبقاء. وإذا ثبت أنه معنى

البقاء حتى صح الإفناء وهذا لأن ذلك بمنزلة أعراض تحدث فلا يصلح أن يكون وجود شيء علة لوجود غيره.

آخر وراء الوجود ولا قياماً له بنفسه حقيقة كسائر الصفات كان بمنزلة الأعراض التي تحدث في الشيء بعد وُجوده من البياض والسواد والحركة والسكون. فلم يصلح أن يكون وجود الشيء علة لوجود غيره أي لم يصلح أن يكون نفس وجود شيء من غير انضمام دليل آخر إليه علة لوجود غيره من الأعراض التي تقوم به فلا يصلح نفس وجود الحكم علة لبقائه الذي هو غيره بمنزلة العرض القائم به فثبت أن الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاء فلا يكون البقاء ثابتاً بدليل بل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع الاحتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما بذل جهده في طلب المزيل ولم يظفر به جاز له العمل به. إذ ليس في وسعه وراء ذلك جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه. ورأيت بخط شيخي رحمه اللّه قال الشافعي رحمه اللّه: استصحاب حكم ثبت بدليله في الزمان الثاني لم يكن قولاً بدليل لأن الموجب للوجود أو العدم أوجب البقاء والحكم الشرعي مما يوصف بالبقاء عدمياً كان أو وجودياً فيبقى موصوفاً بالوصف الذي ثبت بدليله إلى أن يوجد المغير بخلاف الأعراض التي لا توصف بالبقاء لأنها لا تستغني عن العلة في كل ساعة ولحظة لحدوثها جزاءاً فجزءاً فيحتاج إلى علة حسب حاجة الأول إليها. فالشيخ تعرض لإبطال هذا الكلام وقال البقاء بمنزلة أعراض تحد بالترادف والتوالي فلا يستغنى عن الدليل وقد وقع الشك في الدليل المبقي فلا يكون حجة على الغير مع الشك.

فإن قيل: لما كان البقاء أمراً حادثاً سوى الثبوت لا بد له من دليل وسبب كالثبوت لابد له من سبب فلا يستقيم أن يقال: البقاء ثابت بلا دليل أو يضاف إلى عدم المزيل. قلنا: بقاء الموجود في الحقيقة ثابت بإبقاء اللّه تعالى إياه إلى زمان وجود المزيل كما أن الوجود ثابت بإيجاده إلا أن للوجود سبباً ظاهراً يضاف إليه وليس للبقاء سبب ظاهر فقيل البقاء ثابت بلا دليل على معنى أنه لا يحتاج في الظاهر إلى سبب يضاف إليه لا على معنى أنه لا يحتاج إلى مبق أصلاً. وذلك أنه إذا ثبت موت إنسان أو بناء دار كان ابتداؤه مفتقراً إلى سبب ظاهر بعدما علمنا يقيناً أنه ثابت بإيجاد اللّه تعالى. على ما عرف في مسألة المتولدات. فأما بقاؤه فلا يفتقر إلى سبب ظاهر بل يبقى بإبقاء اللّه تعالى إلى أن يوجد القاطع من غير سبب يضاف إليه فكذا الحكم الشرعي يفتقر في ابتداء ثبوته إلى دليل ولما ثبت بدليل يبقى بإبقاء اللّه تعالى إلى أن يوجد المزيل من غير دليل ظاهر يدل على بقائه. ولما لم يحصل العلم بالبقاء فكان البقاء ثابتاً لعدم العلم بالمزيل لا للعلم بعدم المزيل فلم يصلح حُجة على الغَير.

ألا ترى أن عدم الملك لا يمنع وعدم الشراء لا يمنع حدوث الشراء ووجود الملك لا يمنع الزوال وهذا لا يشكل. ألا ترى أن النسخ في دلائل الشرع إنما صح لما ذكرنا ولما صارت الدلائل موجبة قطعاً بوفاة النبي عليه السلام على تقريرها لم تحتمل النسخ لبقائها بدليل موجب وأما فصل الطهارة والملك بالشراء وما أشبه ذلك فلا يشبه هذا الباب. وذلك من جنس ما يفي بدليله لأن حكم الشراء الملك المؤبد وكذلك حُكم الوضوء والحدث. ألا ترى أنه لا يصح

فإن قيل: إن لم يحصل العلم بالبقاء فقد حصل الظن الغالب به فالاجتهاد في طلب المزيل وعدم الظفر به والدليل الظني حجة في الشرع كاليقيني فيصح الإلزام به على الغير كما يصح بالقياس. قلنا: لانسلم ان كل ظن معتبر في الشرع بل المعتبر هو الدليل الظني الذ ي قام دليل قطعي على اعتباره مثل القياس وخبر الواحد ولم يقم هاهنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يصح الاحتجاج به على الغير كما لا يصح الاحتجاج بالظن الحاصل بالتحرّي على الغير

قوله: (ألا ترى) توضيح لقوله الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه وإشارة إلى أن استصحاب العدم مثل استصحاب الوجود. وذكر القاضي الإمام في «التقويم» أن الاحتجاج بالاستصحاب عملٌ بلا دليل وذكر مثال الاستصحاب في المعدوم والموجود. ثم قال وهذا لأن ثبوت العدم لا يوجب بقاءه ولا ينفي حدوث علة موجدة ولا ثبوت الوجود بعده يوجب بقاءه ولا ينفي قيام ما تقدم. ألا ترى أن عدم الشراء منك لا يمنعك عن الشراء ولا يوجب أيضاً دوام العدم بل يدوم لعدم الشراء منك للحال لا بحكم العدم فيما مضى وإذا اشتريت فهذا الشراء منك أوجب الملك ولا يوجب بقاءه وإنما يبقى بعدم ما يزيله ولا يمنع حدوث ما يزيله وحياة الإنسان بعلّتها لا توجب البقاء ولا تمنع طريان الموت وما في هذه الجملة إشكال فإذا أراد إثبات دوام الحالة الثانية في المستقبل بكونه ثابتاً وهو لا يوجبه بل يبقى لاستغنائه عن الدليل في بقائه كان محتجاً بلا دليل. وقوله : **(ألا ترى أن النسخ)** توضح لقوله: وهذا لايشكل. لما ذكرنا إشارة إلى قوله الدليل الموجب لا يوجب البقاء. ثم أجاب عما استدل الشافعي به من المسائل فقال: وأما فصل الطهارة والملك بالشراء وماأشبه ذلك وهي مسالة الشهادة فليس مما نحن بصدده بل هي من قبيل ما ثبت بقاؤه بدليل كدلائل الشرع بعد وفاة الرسول عليه السلام. وذلك لأن حكم الشراء ملك مؤبد وكذا حكم أخواته من النكاح والوضوء والحدث بدليل انه لا يصح توقيت هذه الأحكام صريحاً. فإنه لو قال: اشتريت إلى كذا أو توضأت إلى كذا أو قال: اشتريت على أن يثبت الملك في سنة أو سنتين أو توضأت على أن تثبت الطهارة إلى وقت كذا. أو

توقيته صريحاً لكنه يحتمل السقوط بالمعارضة على سبيل المناقضة فقبل المعارض له حكم التأبيد فكان البقاء بدليله. وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل كحياة المفقود. وكذلك الأمر المطلق في حياة الرسول عليه السلام إنما يتناول حكماً يحتمل التوقيت فيصير في البقاء احتمال فأما حكم الطهارة وحكم الحدث فلا يحتمل التوقيت. ولذلك قلنا جميعاً في رجل أقرّ بحرية عبد ثم اشتراه: أنه صحيح على اختلاف الأصلين أما عندنا فلما أن قول كل واحد من

تزوجت على أن يثبت الحِل إلى مدة كذا لا يصح بل يفسد العقد أو الشرط ولو لم تكن هذه الأحكام مؤبدة وكان بقاؤها بالاستصحاب لجاز توقيتها كالحكم الثابت ابتداءً بدليل شرعي في زمان الرسول عليه السلام وكسائر ما ثبت بقاؤه بالاستصحاب.

إلا أن هذه االأحكام مع كونها مؤبَّدة تحتمل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة يعني بمعارض يناقض الأول ويضاده كالفسخ للبيع والطلاق البات النكاح والحدث للطهارة فقبل وجود المعارض كان لها حكم التأبيد فكان بقاؤها بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير. ثم الشيخ رحمه اللّه ذكر في محل النسخ أن الشراء يثبت به الملك دون البقاء وذكر هاهنا أن الثابت بالشراء ملك مؤبد وهذا يقتضي أن الشراء يوجب البقاء كما يثبت أصل الملك وهذا يتراءى تناقضاً. والتقصي عنه أن المراد من قوله الشراء يوجب الملك دون البقاء أنه يوجب الملك على وجه لايحتمل أن يتخلف عنه لكنه يوجب البقاء على وجه يحتمل طروء القاطع عليه فثبوت بقاء الملك بالشراء ليس كثبوت الملك به فإنه يحتمل الانتقاض وثبوت الملك لا يحتمله. ثم بيَّن الشيخ مسألة تخرج على القولين. فقال: (ولذلك) أي ولأن الاستصحاب ليس بحجة ملزمة عندنا وهو ملزمة عنده قلنا في رجل أقر بحرية عبد يعني عبد الغير ثم اشتراه منه (أنه) أي العقد صحيح بالنسبة إلى البائع على اختلاف الأصلين حتى كان له ولاية مطالبة الثمن بالاتفاق. أما عندنا فلما قلنا: يعني في موضعه أو بينا في هذا الكتاب من حيث المعنى أن قول كل واحد من العاقدين لا يعدو قائله أي لايتجاوزه. أما البائع فلأنه في قوله: بعت هذا العبد مُستصحب للملك السابق الثابت له بدليله فلا يصلح مبطلاً لزعم المشتري أنه حُرّ. وأما المشتري فلأن قوله: هو حُر ليس بمبني على دليل كالاستصحاب فلا يتعدّى إلى البائع ولا يصلح مبطلاً لكلامه فلو لم يجز البيع لكان قوله: متعدياً إلى البائع وذلك لا يجوز. ولا يقال: لو جاز البيع لزم أن يكون قول البائع أنه عبد متعدياً إلى المشتري حيث نفذ البيع في حقه ووجب الثمن عليه. لانا نقول: إنما يلزم ذلك لو جعل البيع منعقداً في حق المشتري وصار العبد ملكاً له بهذا العقد ولم يجعل كذلك فإن العقد ليس بمنعقد في حق

العاقدين لا يعدو قائله ولو لم يجز البيع لعدا قائله وعلى قوله قول البائِع رجع إلى ما عرف بدليله وهو الملك فصار حجة على خصمه. وأما قول المشتري أنه حر فليس يرجع إلى أصل عرف بدليله فلم يكن حجة على خصمه وأما الاحتجاج بتعارض الأشباه فمثل قول زُفر: إن غسل المرافق في الوضوء ليس بفَرض لأن من

المشتري بل هو في حقه فداء وتخليص للعبد لأن قوله حجة في حق نفسه. وإن لم يكن متعدياً إلى البائع وهو بمنزلة الصلح على الإنكار فإن بدل الصلح فداء عن اليمين في حق المدعى عليه وعوض عن الحق في حق المدَّعي. ثم الولاء لا يثبت لأحد إن كان في زعمه أنه حر الأصل وإن ان يزعم أنه حر بإعتاق البائع فالولاء موقوف لأن كل واحد منهما ينفيه عن نفسه فإن البائع يقول أنا ما اعتقته بل عتق بإقرار المشتري فله ولاؤه والمشتري يقول بل أعتقه البائع فالولاء له فيتوقف ولاؤه إلى أن يرجع أحدهما إلى تصديق صاحبه فيكون الولاء له لأن الولاء لا يحتمل القبض بعد ثبوته ولا يبطل بالتكذيب أصلاً ولكنه يبقى موقوفاً فإذا صدقه ثبت منه. كذا في «المبسوط» **(وعلى قوله)** أي قول الشافعي قول البائع يعني قوله: بعت. يرجع إلى ما عرف بدليله وهو الملك فإن الملك لما ثبت بدليله من الشراء أو الهبة أو الإرث أو نحوها يبقى بذلك الدليل فيصلح حجة على خصمه وهو المشتري. فأما قول المشتري هو حر فليس يرجع إلى أصل عرف بدليله إذ ليس للمشتري دليل على ثبوت الحرية ليستصحبه بذلك الدليل فلم يكن حجة على خصمه وهو البائع. وذكر في «الو سيط» للغزالي لو شهد بحرية عبد غيره وردت شهادته أو لم يشهد معه ثان فلم يحكم به ثم جاء واشتراه وصحت المعاملة واختلفوا في حقيقته. منهم من قال هو بيع من الطرفين فإن المشتري لما قال اشتريته منك كان مقراً له بالملك وهو رجوع عن الشهادة السابقة فقد توافق المتعاقدان على صحة البيع ولا يظهر حكم الشهادة في مؤاخذة المشتري به بعده. ومنهم من قال: إنه مُفاداة من الجانبين فإن البائع لما عرف أن العبد حر بعد الشراء كان ما يأخذه مال فداء منهم من قال: وهو بيع في حق البائع وفداء في حق المشتري وهو الصحيح نظراً في حق كل واحد إلى قوله فلا يثبت للمشتري خيار المجلس والشرط بالاتفاق لانه لا يشتريه ليملكه بل ليخلصه عن الرق فاما ثبوت الخيار للبائع فيبنى على ما ذكرناه إن قلنا: هو فداء من الجانبين فلا خيار له أيضاً. وإن قلنا أنه بيع من الجانبين أو من جانب البائع ثبت له الخيار.

قوله: **(وأما الاحتجاج بتعارض الأشباه)** فكذا الاستدلال بتعارض الأشباه وهو إبقاء الحكم الأصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض الأصلين اللذين يمكن إلحاقه بكل واحد منهما. وهو فاسد لأنه في الحقيقة احتجاج بلا دليل. وذلك مثل قول زفر في غسل

الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك وهذا عمل بغَير دليل لأن أمر حادث فلا يثبت بغير علة ولأنه يقال له: أتعلم أن هذا من أي القسمين؟ فإن قال لا أدري فقد جهل وإن قال: نعم لزمه التأمل والعمل بالدليل وأما الذي لا

المرافق: إنه ليس بفرض في الوضوء لأن اللّه تعالى جعل المرافق غاية لغسل الأيدي بقوله عز ذكره: ﴿وَأَيدِيكُم إِلى المَرَافِق﴾ [المائدة:٦]، ومن الغايات ما يدخل في المغيا كما في قوله تعالى: ﴿سُبحَانَ الَّذي أسرَى بِعَبدِهِ لَيلاً مِّنَ المَسجِدِ الحَرَامِ إِلى المَسجِدِ الأقصَى﴾ [الإسراء:١]، فإن المسجد داخل في الإسراء وكما في قوله عليه السلام: «ليس فما زاد على الخمس شيء إلى التسع» وكما يقال حفظت القرآن من أوله إلى آخره. ومنها ما لا يدخل كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيلِ﴾ [البقرة:١٨٧]، وقوله عز وجل ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيسَرَةٍ﴾ [البقرة:٢٨٠]، ولهذه الغاية شبه بكل واحد من القسمين بدخول حرف الغاية عليها فلشبهها بالقسم الأول يدخل في المُغيّا ويجب الغسل ولشبهها بالقسم الثاني لا يجب وليس أحد الشبهين أولَى من الآخر ولم يكن الغسل واجباً فلا يجب بالشك (وهذا) اي الاحتجاج بهذا الطريق عمل بغير دليل لأن ما ادعى من ثبوت الشّك غير مُسلَّم له لأنه أمر حادث فلا بد له من دليل ولم يوجد. فإن قال: دليله تعارض الأشباه قلنا: إنه أمر حادث أيضاً فلا يثبت إلا بدليل فإن قال دليله دخول بعض الغايات في المغيا وعدم دخول بعضها فيه كما بينا فحينئذ نقول له: أتعلم أن هذا المتنازع فيه من أي القسمين أم لا؟ فإن قال أعلم ذلك قلنا إذاً لا يكون فيه شك لأن العلم مع الشك لا يجتمعان لتنافيهما بل يلحق بما هو من نوعه بدليله. وإن قال: لا أعلم فقد أقر بالجهل وأنه لا دليل معه ثم إن كان هذا مما يمكّن الوقوف عليه بعد الطلب كان معذوراً في الوقوف لكن عذره لا يصير حجة له على غيره ممن يزعم أنه قد ظهر عنده دليل إلحاقه بأحد النوعين فعرفنا أن حاصله احتجاج بلا دليل. ولأن أكثر ما في الباب أن الأشباه متعارضة وأن تعارضها يحدث الشك لكن أثر الشك في التوقف وترك الميل إلى أحدهما ما لم يقل دليل الترجيح لأحدهما أما الحكم بنفي وجوب الغسل فلا. هذا هو الترتيب المذكور في هذه المسألة في «التقويم» و «الميزان» وغيرهما إلا أن الشيخ لم يذكر بعض المقدمات وجعل الاستفسار دليلاً آخر وتقريره أن الشك أمر حادث فلا يثبت إلا بدليل لم يوجد. ولئن سلمنا أنه ثابت بدليل وأن دليله انقسام الغايات إلى قسمين كما أشير إليه في قوله من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك يقال له القلم إلى آخره. وذكر في بعض الشروح في قوله: الشك أمر حادث فلا يثبت بغير علة أن كل حادث يفتقر إلى السبب وما قاله زفر لا يصلح سبباً للشك لأن ما دخل من الغايات في المغيا دخل بدليل

يستقل إلا بوصف يقع به الفرق فباطل مثل قول بعض أصحاب الشافعي في مس الذكر أنه حدث لأنه مس الفرج فكان حدثاً كما إذا مسه وهو يبول وليس هذا بتعليل لا ظاهراً ولا باطناً ولا رجوعاً إلى أصل وكذلك قولهم هذا مكاتب فلا

ومالم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضاً في المرفق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول في نفس المرفق ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول في محل وعدم الدخول في محل آخر تعارضاً فيه فلا يصلح سبباً للشك بخلاف سؤر الحمار لأن التعارض الدليلين ثبت في نفس السؤر أحدهما يوجب نجاسته والآخر يوجب طهارته فيصلح سبباً للشك عند تعذر الترجيح كذلك هاهنا.

قوله: (وأما الذي لا يستقل) أي الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في إثبات الحكم بل ينضم إليه وصف آخر يقع به الفرق بين المقيس والمقيس عليه باطل مثل قول بعض أصحاب الشافعي ممن لم يشم رائحة الفقه في مسألة مس الذكر أنه حدث لأنه مس الفرج فكان حدثاً كما إذا مسه وهو يبول فهذا القياس لا يستقيم إلا بزيادة وصف في الأصل به يقع الفرق بين الفرع والأصل وبه يثبت الحكم في الأصل وقوله لانه مس الفرج متعلق بالبول ومعموله. **(وهذا)** أي التعليل بمثل هذا الوصف ليس بتعليل لا ظاهراً لانه ليس على موافقة تعليلات السلف. ولا باطناً لأنه لا تأثير لمس الفرج في انتقاض الطهارة كما أشار إليه علي رضي الله عنه بقوله: لا أبالي أمسستُ ذَكَري أم أنفي. وقال: **(لا ظاهراً)** أي لا قياساً جلياً **(ولا باطناً)** أي لا قياساً خفياً يعني ليس هذا بقياس ولا استحسان.

(ولا رجوعاً إلى أصل) أي مقيس عليه يعني هذا قياس بلا مقيس عليه لانه لما جعل مس الذكر مقيساً وجعل مسه مع وصف آخر مقيساً عليه مع أن الفرق بهذا الوصف يقع بين الأصل والفرع باعتبار أنه علة تامة للانتقاض ولم يوجد في الفرع لم يعتبر انضمامه إليه فلم يبق إلا قياس مسّ الذكر على مس الذكر وذلك باطل لعدم الأصل الذي يلحق الفرغ **(وكذلك قولهم)** أي ومثل قولهم في مس الذكر قولهم في عدم جواز إعتاق المكاتب الذي لم يؤدِّ شيئاً من بدل كتابته عن الكفارة هذا مكاتب فلا يصح التكفير بإعتاقه كما لو أدى بعض بدل الكتابة ثم أعتقه عنها لأن بهذا الوصف وهو أداء بعض البدل يقع الفرق بين الأصل والفرع لأن المستوفى من البدل يكون عوضاً والعوض في الإعتاق مانع من جواز التكفير ولم يوجد هذا المانع في الفرع فلم يبق إلا قوله: لا يجوز التكفير بتحرير المكاتب لانه مكاتب وهو دعوى بلا دليل فيكون باطلاً.

يصح التكفير بإعتاقه كما إذا أدى بعض البدل لأن أداء بعض البدل عوض مانع عندنا فلا يبقى إلا الدعوى وأما الذي يكون مختلفاً فمثل قولهم فيمن ملك أخاه أنه شخص يصح التكفير بإعتاقه فلا يعتق في الملك كابن العَم وقولهم في الكتابة الحالة أنه عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسداً كالكتابة بالخمر وهذا في نهاية الفساد لأن الاختلاف في ذلك ظاهر فلا يبقى وصف أصلاً وأما

قوله: (وأما الذي يكون مختلفاً) أي الاحتجاج بالوصف الذي يكون مختلفاً فيه فكذلك إذا ملك ذا رَحم محرَّم منه عتق عليه عندنا سواء كانت القرابة قرابة ولاد ولم تكن وعند الشافعي رحمه الله يختص هذا الحكم بقرابة الولاد فلا يثبت العتق في بني الأعمام ومن في معناهم بالإجماع لعدم الولاد والمحرمية ويثبت في الوالدين والمولودين بالإجماع لوجود المعنيين وتثبت في الأخوة والأخوات ومن في معناهم عندنا لوجود القرابة المحرمة للنكاح ولا يثبت عنده لعدم الولاد. ثم إنه إذا اشترى قريبه الذي يعتق عليه مثل الأب والابن ناوياً عن الكفارة يصح ويخرج به عن عهدة الكفارة عندنا وعنده لا يصح التكفر به لما عرف في موضعه. فإذا علَّل في أن الأخ لا يعتق على أخيه بالملك بأنه شخص يصح التكفير بإعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم وعكسه الأب كان هذا تعليلاً بوصف مختلف فيه اختلافٌ ظاهراً لإن عتق القريب وإن كان مستحقاً عند وجود الملك تتادى به الكفَّارة عندنا كما إذا اشترى أباه بنية الكفارة فلا بد له من إقامة الدليل على أن حصول العتق في الملك صلة للقريب يمنع جواز الصرف إلى الكفارة ليمكنه الاستدلال بجواز الصرف إلى الكفارة على عدم وقوع العتق في الملك فقبل إقامة الدليل ومساعدة الخصم إياه في ذلك لم يكن هذا الوصف معتبراً فكان هذا تعليلاً بلا وصف في الحقيقة فكان باطلاً. وكذا تعليلهم لبطلان الكتابة الحالة بأنه أي هذا العقد عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسداً كالكتابة بالخمر تعليل بوصف مختلف فيه اختلافاً ظاهراً لأن الكتابة لا تمنع جواز الإعتاق عن الكفارة عندنا حالة كانت أو مؤجلة فيلزم عليه إقامة الدليل على أن الكتابة الصحيحة تمنع جواز الإعتاق عن الكفارة ليصح له الاستدلال بجواز الإعتاق عن الكفارة على فساد الكتابة فقبل إقامة الدليل وإلزام الخصم كان الاستدلال به فاسداً. وذكر وجه آخر في أن التكفير بإعتاق الأخ مختلف فيه وهو أن صحة التكفير بإعتاق الأخ عندنا ليس كما قاله الشافعي فإن عنده إنما يصح التكفير بإعتاق قصدي يتحقق بعد الملك كما في العبد الأجنبي إذ الأخ لا يعتق بالملك عنده وعندنا يصح التكفير بإعتاق مقارن للملك يثبت في ضمن الشراء بنية التكفير ولا مَدخل للإعتاق القصد في حقه فكان هذا وصفاً مختلفاً فيه فلم يصح التعليل به على ما بيَّنا.

الذي لا يشكل فساده فمثل قول بعضهم إن السبع أحد عددي صوم المتعة فكان شرطاً لجواز الصلاة كالثلاث يريد به قراءة الفاتحة ولأن الثلاث أحد عددي مدة المسح فلا يصح به الصلاة كالواحد ولأن الثلاث أو الآية ناقص العدد عن السبع فلا تتأدى به الصلاة كالواحد ولأن الثلاث أو الآية ناقص العدد عن السَّبع فلا تتأدى به الصلاة كما دون الآية ولأن هذه عبادة لها تحليل وتحريم فكان من أركانها ما له عدد سبعة كالحج وكما قال بعض مشايخنا: إن فرض الوضوء فعل يقام في أعضائه فلم تكن النية شرطاً في أدائه قياساً على القطع

قوله: (وأما الذي لا يُشكل فساد أو لا يشك في فساده فمثل قولهم أن السَّبع) إلى آخر ما ذكر في الكتاب. ومثل قوله من قال في منع إزالة النجاسة بغير الماء مائع لا يبنى على جنسه القنطرة ولا يصطاد فيه السمك فأشبه الدهن والمرق. ومثل قول من قال في القهقهة: اصطكاك أجرام علوية فلا ينتقض به الطهارة كالرعد. ومثل قول من قال من أصحابنا في مس الذكر إنه مس آلة الحرث فأشبه مس الفدان وقال طويل مشقوق فمسه لا ينقض الوضوء كمس القلم. وفي قولهم إن السبع كذا إشارة إلى أنه لا بد من رعاية هذا العدد عند الإمكان حتى قالوا قراءة فاتحة ركن للمنفرد وللإمام وللقوم وعلى العاجز عن الفاتحة أن يقرأ سبع آيات من القرآن متوالية فإن لم يحسن شيئاً من القرآن سبَّح وكبَّر وهلَّل بقدر الفاتحة كذا في المخض **(وهذا)** أي هذا النوع من التعليل مما لا يخفى فساده على من له أدنى فطانة فإنه لا مشابهة ولا مناسبة بين غسل أعضاء في الطهارة والقطع في القصاص أو السرقة ولا بين مدة المسح والقراءة ولا بين الطواف بالبيت وقراءة الفاتحة. وكذا البواقي فضلاً من أن يكون فيها معنى مؤثر ولم ينقل شيء من هذا الجنس عن السلف وإنما أحدثه بعض الجهال ممكن بعيداً عن طريق الفقهاء فالاشتغال بأمثاله هَزْل لعب بالدين. قال صاحب «القواطع» بعد ذكر هذا النوع سائر أنواع الأقيسة الطردية الفاسدة وعندي أن الاشتغال بأمثال هذا تضييع الوقت العزيز وإهمال العمر النفيس. ومثل هذه التعليلات لا يجوز أن تكون معتصم العباد والأحكام ولا مناط شرائع هذا الدين الرفيع بل هي صد للمبتدئين عن سبيل الرشد ومسالك الحق وقد كانت هذه الأنواع مسلوكاً طريقها من قبل يجري النظار على سننها ويناطحون عليها غير أن زماننا هذا قد غلب فيه معاني الفقه قد جرى الفقهاء فيه على مسلك واحد يطلبون الفقه المحض والحق الصريح وقد تناهَت معاني الفقه إلى نهاية قاربت في الوضوح الدلائل العقلية التي يوردها المتكلمون في أصول الدين. فالنزول عن تلك المعاني إلى مثل هذه الأنواع زَلَّة في الدين وضلة في العقل والله العاصم بمنه.

قصاصاً أو سرقة وهذا مما لا يخفى فساده وأما الاحتجاج بلا دليل فقد جعله

قوله: (وأما الاحتجاج بلا دليل) آخره. اتفقوا على أنه لا يطلب الدليل ممن قال لا أعلم أن اللّه حكماً في هذه الحادثة لأن من جهل أمراً كان جاهلاً بدليله فإذا أقر به كان طلب الدليل منه سَفهاً. فأما إذا اعتقد وقال: اعلم أن حكم اللّه تعالى في هذه الحادثة من وجوب فعل أو تركه نحو أن يقول: ليس على المجنون والصبي زكاة ويدعى ذلك مذهباً ويدعو غيره إليه فهل عليه دليل إذا طالب الخصم في المناظرة بدليل النفي أو هل يجوز له أن يعتقد نفي حكم شرعي بلا دليل في غير موضع المناظرة قال أصحاب الظاهر لا دليل على معتقد النفي لا في حق نفسه ولا عند مطالبة الخصم في المناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله فقد جعله بعضهم حجة للنافي يعني ليس عليه إقامة دليل بل تمسكه بلا دليل حجة له على خصمه. وقال أهل العلم: يجب على النافي إقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات. وقال بعضهم: لا دليل حجة دافعة لا موجبة. والذي دل عليه مسائل الشافعي أنه حجة لإبقاء ما بت بدليله لا لإثبات ما لم يعلم ثبوته بدليله هكذا ذكر في «التقويم» و «أصول شمس الأئمة» وأنكر صاحب «القواطع» هذا مذهباً للشافعي فقال والذي ادَّعاه القاضي أبو زيد على الشافعي من مذهبه فيما قاله: لا ندري كيف وقع له ذلك؟ والمنقول من الأصحاب ما بينا أن النافي يجب عليه الدليل مثل المثبت. وعندنا لا دليل لا يكون حجة لأحد الخصمين على الآخر في الدفع ولا في الإيجاب لا في الإبقاء في الإثبات ابتداء وهو قول الجمهور. فإنه ذكر في «الميزان» أنه يجب على النافي الدليل عند العامة كما يجب على المثبت ولا يجوز أن يعتقد الإنسان نفي حكم ولا أن يناظر غيره فيه ويدعوه إلى معتقده إلا بدليل. تمسك الفريق الأول بالنص وهو قوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِيما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطعَمُهُ﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية، فإنه تعالى علَّم نَبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة عن غير الأشياء المذكورة في هذه الآية. والمعقول وهو أن النافي متمسك بالظاهر إذ الأصل عدم ثبوت الأحكام فلا يجب عليه الدليل لأن المعتاد المعرف من أحوال الشرع أن إقامة الحجة على من يدعي أمراً عارضاً لا على من تمسك بالظاهر فإن من تمسك بعام أو بحقيقة لا يحتاج إلى إقامة الدليل على أنه على عمومه أو حقيقته لأن الأصل في صيغة العام هو العموم وفي الكلام هو الحقيقة بل الدليل على من يدعي الخصوص أو المجاز. وكذا القول في الدعوى قول المنكر وإقامة البينة علي المدعي لأن المنكر وهو المتمسك بالأصل بالظاهر والمدعي يدعي أمراً عارضاً فكذا النافي متمسك بالظاهر فلا يجب عليه الدليل بخلاف المثبت فإنه يدعي أمراً عارضاً فلا بد له من إقامة الدليل عليه. يوضحه أن أقوى الخصومات الخصومة في النبوة والنبي عليه السلام كان مثبتاً والقوم نفاة وكانوا لا يطالبون بحجة سوى أن لا

بعضهم حجة للنافي وهذا باطل بلا شبهة لأن لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار وهذا لا يحتمل وجوده فلا دليل كيف احتمل وجوداً وكيف صار دليلاً ولا يَلْزم

دليل على النبوة. ولا معنى قولنا: لا دليل على النافي لا دليل على المتمسك بالعدم لأن العدم ليس بشيء والدليل يحتاج إليه لشيء وهو مدلول عليه فإذا لم يكن العدم شيئاً لم يحتج المتمسك به إلى دليل يدل عليه وتمسك من فرق بين العقليات والشرعيات بأن مدعي النفي والإثبات في العقليات يدعي حقيقة الوجود أو العدم فيطالب بالدليل فأما في الشرعيات فمدَّعي الإثبات يدَّعي حكماً شرعياً من الوجود أو الإباحة أو الندب أو نحوها فيطالب بالدليل لكن النافي ينكر وجوده ويدعي انتفاءه وليس ذلك بحكم شرعي فلا يطالب بالدليل.

واحتج الفريق الثالث بأن العدم حجة على من ليس عنده دليل الوجود والخصم إذا ادَّعى دليل الوجود لايكون العدم حجة عليه لأن العدم احتمل التغيير بدليله وهو مدعيه وقول الآخر عندي دليله محتمل يجوز أن يكون ويجوز أن لا يكون فلا يكون حجة على الخصم فبقي كل واحد منهما محتملاً فجعل حجة في حق نفسه دون صاحبه. ووجه قول الشافعي أن لا دليل ليس بحجة إلا أن العدم إذا كان ثابتاً بدليل يبقى إلى أن يوجد المغير لأن دليل العدم يوجب بقاء العدم إلى أن يعتيره الزوال فكان قوله لا دليل احتجاجاً بذلك الدليل وذلك حجة على خصمه فأما إذا لم يستند إلى دليل فلم يبق إلا الاحتجاج بقوله: لا دليل وهو ليس بحجة. وحجة الجمهور النص وهو قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدخُلَ الجَنَّةَ إلاَّ مَن كَان هُوداً أو نَصَارى تِلكَ أمَانِيُّهُم قُل هَاتُواْ بُرهَانَكُم﴾ [البقرة: ١١١]. أخبر عن اليهود الذين نفوا دخول المسلمين الجنة وأثبتوا دخول اليهود والنصارى فيها ثم أمر نبيه عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والإثبات جميعاً فثبت أنه لا بد للنفي من الحجة. والمعقول وهو أن نفي كون الشيء حلالاً أو حراماً أو واجباً أو مندوباً من أحكام الشرع كالإثبات فإن انتفاء وجوب صوم شوال وصلاة الضحى من أحكام الشرع كوجوب رمضان وصلاة الظهر وانتفاء الحل عن الخمر حكم الشرع كثبوت الحل في الخل والأحكام لا تثبت إلا بأدلتها فمن ادعى في الأشياء حكماً من إثبات أو نفي فعليه إقامة الدليل ولا دليل لا يصلح أن يكون دليلاً لأنه نفي للدليل ونفي الشيء لا يحتمل أن يكون إثبات ذلك الشيء كقول الإنسان لا بيع ليس ببيع ولا زيد ليس بزيد فكان التمسك بالنفي تمسكاً بعدم الدليل وعدم الدليل لا يكون دليلاً.

فإن قيل: قوله: لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلاً على النفي ضرورة لأنه لا واسطة بين النفي والإثبات. قلنا: إنما يكون دليلاً إذا كان النافي ممن له علم بجميع

ما ذكر محمد رحمه اللّه في العَنبر أنه لا خمس فيه لأنه لم يرد فيه الأثر لأنه قد ذكر أنه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس في الماء يعني أن القياس ينفيه ولم يرد أثر يترك به القياس أيضاً فوَجب العمل بالقياس وهو أنه لم يشرع الخمس إلا في الغنيمة لم يُوجد ولأن الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة فقول القائل لم يَقم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة ولهذا صح هذا النوع من صاحب الشرع بقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطعَمُهُ﴾ [الأنعام:١٤٥]، لأنه هو

الأدلة فأما ممن لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل فلا يكون حجة على الغير. والتحقيق فيه أنه يقال للنافي ما ادَّعيت نفيه عرفت انتفاءه بيقين أو أنت شاك فيه فإن أقر بالشك فلا نطالب بالدليل لأنه معترف بالجهل على ما قلنا وإن قال: أتيقن بالنفي فيقال بعينك هذا حصل عن ضرورة أو غيرها ولا يمكنه ان يقول عن ضرورة لأنه لو كان عن ضرورة لشاركه جميع العقلاء فيه لعدم اختصاص الضروريات بأحد ولم يحصل لنا العلم بانتفائه ضرورة ولما لم يعرفه عن ضرورة لايخلو من ان يدعي المعرفة عن تقليد أو نظر واستدلال والتعليل لا يفيد العلم فإن الخطأ جائز على المقلد والمقلد معترف بعمى نفسه وإنما يدعي البصيرة لغيره. وإن ادعى المعرفة عن نظر واستدلال فقد أقرَّ أنه نفى الحكم بدليل فلا بد من بيانه. قال الغزالي رحمه اللّه: ويلزم على إسقاط الدليل عن النافي أمران شنيعان: أحدهما: أن لا يجب الدليل على نافي حدث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم وهو محال. والثاني: أن الدليل إذا سقط عن هؤلاء لم يعجز أن يعبر المثبت عن مقصود إثباته بالنفي فيقول بدل قوله: محدث أنه ليس بقديم وبدل قوله: قادر أنه ليس بعاجز وما يجري مجراه.

قوله: (ولا يلزم ما ذَكر محمد يعني) لا يلزم على ما ذكرنا من بطلان الاحتجاج بلا دليل ما ذكر محمد في كتاب الزكاة حاكياً عن أبي حنيفة رحمهما اللّه لا خمس في العَنبر لان الأثر لم يَرد به فإنه تمسك بلا دليل لنفي الخمس. وقوله لأنه ذكر جواب السؤال أي لم يكتف على هذا القدر بل ذكر أيضاً أنه بمنزلة السمك حيث قال حاكياً عنه لا خمس في العنبر قلت: لم؟ قال: لأنه بمنزلة السمك قلت: وما بال السمك لا يجب فيه الخمس؟ قال: لأنه بمنزلة الماء. وهذا إشارة إلى قياس مؤثر لأنا أخذنا خمس المعادن من خمس الغنائم وإنما نوجب الخمس فيما يصاب من المعادن إذا كان أصله في يد العدو ثم وقع في أيدي المسلمين بإيجاف الخيل والركاب فيكون في معنى الغنيمة والمستخرج من البحر

الشارع فشهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه إذ لا يجري عليه السهو ولا يُوصف بالعجز فأما البشر فإن صفة العجز تُلازمهم والسهو يعتريهم ومن ادَّعى أنه يعرف كل شيء نسب إلى السفه أو العَته فلم يناظر ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر إلى التقليد الذي هو باطل والله أعلم بالصواب.

لم يكن في يد العدو لأن قهر الماء يمنع قهر آخر على ذلك الموضع فكان القياس نافياً وجوب الخمس فيه. ولم يرد أثر القياس يَعمل به ويترك به القياس فوجب العمل بالقياس فكان ما ذكره إشارة إلى العمل بالقياس لا احتجاجاً بلا دليل. ثم أقام الشيخ دليلاً آخر وأجاب عن تمسك الفريق الأول بالنص فقال: ولأن الناس يتفاوتون في العلم بالأدلة ومعرفة الحجج تفاوتاً لا سبيل إلى إنكاره لأنه شبه المحسوس لمن يرجع إلى أحوال فإن بعضهم يقف على ما لا يقف عليه بالبعض وإليه أشار الله عز وجل في قوله: ﴿وَفَوقَ كُلِّ ذِي عِلمٍ عَليمٍ﴾ [يوسف: ٧٦]، فمع هذا التفاوت واحتمال قصور النافي عن غيره في درك الدليل لا يكون تمسكه بلا دليل حجة على الغير (**ولهذا**) أي ولأن فساد الاحتجاج بلا دليل لاحتمال القصور عن الغير في درك الأدلة صح هذا النوع أي الاحتجاج بلا دليل من صاحب الشرع لأن علمه محيط بالأدلة الشرعية لأنه هو الشارع للأحكام الواضع للدلائل فكانت شهادته بالعدم دليلاً قاطعاً على العدم (**ومن شرَع في العمل**) أي احتج بلا دليل وفتح بابه اضطر إلى التقليد الذي هو باطل لأنه يحتج به لعدم المعرفة بالموجب لا لحصول المعرفة بالنفي عن سبب و لما لم تحصل معرفته بالنفي عن صورة ولا عن نظر واستدلال لما بيَّنا كانت حاصلة بالتقليد أو ليس بعد الاستدلال شيء سوى التقليد. ويجوز أن يكون معناه: ومن شرع أي جوز العمل بلا دليل (**اضطر إلى التقليد**) أي إلى القول بجواز التقليد لأنه من أقسام العمل بلا دليل والتقليد باطل لأنه اتباع الرجل غيره على ما يسمعه ويراه بفعله على تقدير أنه محق بلا نظر واستدلال وتأمل وتمييز بين كونه حقاً أو باطلاً على احتمال كونه حقاً وباطلاً كذا في «التقويم» ولا شك أنه بهذا التفسير باطل وليس بحجة لأنه فعل غيره وقوله محتمل للصواب والخطأ والمحتمل لا يصلح دليلاً وحجة ولهذا رد الله تعالى على الكفرة احتجاجهم باتباع الآباء بنفس الرؤية والسماع من غير نظر واستدلال. وليس اتباع الأمة صاحب الوحي ولا رجوع العامي إلى قول المفتي ولا القاضي إلى قول العدول من هذا القبيل لأن التمييز بين النبي وغيره لا يقع إلا بالاستدلال وقيام المعجزة فوجب تصديقه وكذا وجب قبول الإجماع بقول الرسول ووجب قبول المفتي والشاهدين بالنص والإجماع فلم يكن هذا تقليداً لأن شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة.

وتبين أن ما ذكرنا أن تمسكهم بأن لا دليل على المدعى عليه لأنه نافٍ وإنما الدليل

....

على المدعي لأنه مثبت ليس بشيء فإن الشرع أوجب اليمين على المنكر كما أوجب البيتة على المدعي إلا أنه جعل البينة حجة المدعي واليمين حجة المدعى عليه لأنه لا سبيل إلى إقامة الدليل على النفي بل يستحيل فلم يكلف المدعى عليه إقامة الحجة على ما يستحيل إقامتها عليه وأوجب عليه أن يعضد جانبه باليمين كما ألزم المدعي أن ينور دعواه بالحجة. وقولهم النفي ليس بحكم شرعي فلا يطلب عليه دليل فاسد أيضاً لأن قبل ورود الشرع لا حكم في حقنا نفياً ولا إثباتاً ولكن بعد ورود الشرع يثبت الوجوب في حق البعض والانتفاء في حق البعض والإباحة في حق البعض والحرمة في حق البعض وقد ورد الشرع بالنفي نصاً في المواضع مثل قوله عليه السلام: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول» «لا صدقة إلا عن ظهر غنى» «لا زكاة في العلوفة» «ليس في النخة ولا في الجبهة ولا في الكسعة صدقة» وإذا كان النفي حكم الشرع لا يثبت من غير دليل كذا في «الميزان» وأما نفي الكفار نبوة الرسول عليه السلام وقولهم لا دليل على نبوته فلم يكن لهم حجة عليه بوجه ولكن كان ذلك إظهاراً منهم لجهلهم وكان على الرسول عليه السلام إزالة ذلك الجهل عنهم بإظهار المعجزات الدالة على نبوته. وإذا عرف معنى القياس وشرطه وركنه لا بد من معرفة حكمه فشرع في بيانه وقال:

---

(١) أخرجه ابو داود في الزكاة حديث رقم ١٥٧٣، وأخرجه ابن ماجه في الزكاة حديث رقم ١٧٩٢، والإمام أحمد في المسند ١/١٤٨.

باب حكم العلة

فأما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه ليثبت بغالب الرأي على احتمال الخطأ وقد ذكرنا أن التعدية حكم لازم عندنا جائز عند الشافعي وإذا ثبت ذلك قلنا: إن جملة ما يعلل له أربعة أقسام إثبات

باب حُكم العِلَّة

أي القياس وأشار بقوله: فأما إلى تعلقه بما تقدم يعني قد مر بيان الشرط والركن فأما الحكم الثابت بتعليل النصوص يعني بالقياس فتعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه. وزاد القاضي الإمام ولا إجماع ولا دليل فوق الرأي. وإنما قال: الحكم الثابت بالتعليل كذا ولم يقل حكم القياس كذا لأنه لا خلاف أن حكم القياس التعدية إنما الخلاف في التعليل فعندنا القياس والتعليل واحد وعنده التعليل أعم من القياس على ما سنبينه.

فإن قيل: إنه قد جعل التعدية من شروط القياس بقوله: وأن يتعدى الحكم الثابت إلى آخره وذلك يقتضي أن يتوقف القياس عليها وأن تكون مقدمة على القياس وجعلها هاهنا حكم القياس وذلك يوجب تأخره عنه ووجودها به وبين الأمرين تنافٍ إذ يستحيل ثبوتها بالقياس وتوقف القياس عليها قلنا: المراد من كون التعدية شرط القياس اشتراط كونها حكماً له يعني يشترط أن تكون التعدية حكمه لا غير ليكون صحيحاً في نفسه لا أن يكون حقيقة وجود التعدية شرطاً له بمنزلة الشهود للنكاح والطهارة للصلاة إذ لا تصور لوجود التعدية قبل القياس ولو وجدت التعدية قبله لما احتج إلى القياس لحصول المقصود بدونه فكان تصور وقوع القياس موجباً للتعدية شرط صحته وهو موجود قبل القياس فيصلح شرطنا. ويمكن أن يُجاب بأن المراد من كون التعدية شرط القياس أنها شرط للعلم لصحة القياس لا شرط نفس القياس والعلم بصحته موقوف على وجودها بخلاف الشهادة فإنها شرط لوجود النكاح شرعاً وكذا الطهارة للصلاة (**وقد ذكرنا**) يعني في باب شروط القياس ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو لم يفد التعليل تعدية كان فاسداً فيكون التعليل والقياس عبارتين عن معنى واحد (**جائز عند الشافعي**) يعني يجوز عنده أن يفيد

الموجب أو وصفه وإثبات الشرط أو وصفه وإثبات الحكم أو وصفه. والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بأوصاف معلومة والتعليل للأقسام الثلاثة الأول

التعليل التعدية إلى الفرع وحينئذ يكون قياساً ويجوز أن لا يفيد تعدية ويكون مقتصراً على محل النص فكان حكم التعليل عنده تعلق حكم النص بالوصف الذي تبين علة والتعدية من ثمراته. وهذا بناء على أن الحكم في محل النص ثابت بالعلة عنده كما في الفرع والنص معرف لثبوت الحكم بها لأن الحكم لو لم يكن مضافاً إلى العلة في محل النص لم يمكن إثباته في الفرع بتلك العلة. وإذا كان كذلك كان التعليل بدون التعدية صحيحاً لإفادته ظهور تعلق الحكم بالوصف الذي جعل علة كما في العلة العقلية والعلة المنصوصة فإن الأسباب الموجبة الحدُود والكفارات جعلت أسباباً شرعاً ليتعلق الحكم بها من غير اعتبار تعدية. وعندنا الحكم في محل النص ثابت بالنص دون العلة لأن في إضافته إلى العلة في محل النص إبطال عمل النص بالتعليل وإسناد الحكم إلى الدليل الأضعف مع وجود الدليل الأقوى وإذا كان كذلك لم يفد التعليل بدون التعدية وكان لغواً على ما مر بيانه.

قوله: (وإذا ثبت لذلك) أي أن حكم التعليل التعدية **(قلنا: إن جملة ما يعلل له)** أي جميع ما يقع التعليل لأجله ويتكلم القائس ونفيه بالتعليل أربعة أقسام. الأول إثبات الموجب أو وصفه. والثاني: إثبات الشرط ووصفه. والثالث: إثبات الحكم أو وصفه. والرابع: هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بأوصاف معلومة. الباء الأولى تتعلق بمحذوف والثانية بمعلوم أي تعدية حكم ثابت بسببه وشرطه معلوم بأوصافه. ويجوز أن تكون الباء الثانية مع معمولها في محل الحال ويصلح الحكم ذا الحال باعتبار الوصف أن تعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه ملتبساً بأوصاف معلومة. وعبارة شمس الأئمة في بيان القسم الرابع والحكم المتفق على كونه مشروعاً معلوماً بصفته أهو مقصور على المحل الذي ورد فيه النص أم تَعدَّى إلى غيره من المحال الذي يماثله بالتعليل. والتعليل للأقسام الأول باطل لا خلاف بين الفقهاء أن إثبات سبب أو شرط أو حكم بالرأي ابتداء من غير أن يكون له أصل يرد إليه باطل. ولا خلاف أن إثبات الحكم بطريق التعدية من أصل فرع بالشرائط المعروفة صحيح. واختلفوا في إثبات الأسباب والشروط بطريق التعدية بأن ثبت سبب أو شرط لحكم بالنص أو الإجماع هل يجوز أن يتعدى السببية أو الشرطية إلى شيء آخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشيء سبباً أو شرطاً لذلك الحكم. فذهب بعض المحققين من أصحاب الشافعي إلى أنه لا يجوز وأظنه مذهباً لعامة أصحابنا. وذهب عامة الأصوليين إلى أنه يجوز وهو مختار بعض أصحابنا منهم صاحب «الميزان» وهو مذهب

باطل لأن التعليل شرعاً مدركاً لأحكام الشرع على ما بينا وفي إثبات الموجب وصفته إثبات الشرع وفي إثبات الشرط وصفته إبطال الحكم ورفعه وهذا نسخ ونصب أحكام الشرع بالرأي باطل. وكذلك رفعها وما القياس إلا اعتبار بأمر مشروع فيبطل التعليل لهذه الأقسام جملة وبطل التعليل لنفيها أيضاً لأن

الشيخ المصنف رحمه الله فإنه ذكر في آخر الباب وإنما أنكرنا هذه الجملة إذا لم يوجد له في الشريعة أصل يصح تعليله. فأما إذا وجد فلا بأس به. فتبين بما ذكرنا أن المراد من قوله: والتعليل للأقسام الأول باطل التعليل لإثباتها ابتداء لا التعليل بطريق التعدية. وإنما بطل التعليل لإثباتها ابتداء لأن حكم التعليل أما التعدية كما هو مذهبنا أو تعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب مَنْ خالفنا ولا تصور للتعدية في إثبات هذه الأقسام بالرأي ابتداء ولا لتعلق حكم النص بالعلة فيما لا نص فيه. فبطل التعليل لفوات حُكمه. ولما ذكر في الكتاب وهو أن التعليل شرع مُدركاً لاحكام الشرع على ما قلنا يعني في أول باب القياس لا للإثبات ابتداء. (**وفي إثبات الموجب وصفته**) أي أو صفته ابتداء إثبات الشرع بالرأي أما في إثبات الموجب فظاهر. وأما في إثبات صفته فلأن الموجب لما لم يعمل بدون صفته كان إثباتها بالتعليل بمنزلة إثبات أصل السبب به فكان ذلك نصب شرع بالرأي أيضاً وليس إلى العباد نصب الشرع بل لهم مباشرة الأسباب المشروعة. وفي إثبات الشرط وصفته ابتداء إبطال الحكم ورفعه لأن الحكم كان ثابتاً قبل الشرط وبعدما شرط له شرط كان متعلقاً به ومعدوماً قبل وجوده. فكان إثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفعاً للحكم الثابت ونسخاً له. وكذا التعليل لإثبات وصف الشرط لأن الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون إثبات الوصف رفعاً للحكم كإثبات أصل الشرط. وقوله: ونصب أحكام الشرع بالرأي باطل وكذلك رفعها ودليل القسم الثالث أي التعليل لإثبات الحكم أو وصفه ابتداء باطل أيضاً لأنه نصب الشرع ابتداء وليس ذلك إلى العباد. ويجوز أن يكون من تتمة الكلام السابق يعني: إثبات الأسباب نصب لأحكام الشرع وإثبات الشروط رفع لها ولايجوز نصب أحكام الشرع ولا رفعها بالرأي بالإجماع فلا يجوز إثبات الأسباب والشروط به أيضاً. وقد اندرج فيه دليل القسم الثالث. (**وبطل التعليل لنفيها**) أي لنفي هذه الأقسام أيضاً كما بطل لإثباتها لأن من نفاها لايخلو من أن ينكر ثبوتها أصلاً أو أن يدعي رفعها بعد الثبوت. فإن أنكر ثبوتها بأن بقال: هي لم تشرع أصلاً فلا يمكنه إثباته بالتعليل لأن ما ليس بمشروع لا يمكن إثباته بالدليل الشرعي وإن ادَّعى رفعها بعد الثبوت وكذلك النسخ بالتعليل لا يجوز أيضاً. ولم يذكر الشيخ هذا الشق لأنه مندرج في قوله: وكذلك رفعها. ووجه قول من جوَّز إثبات الأسباب والشروط بطريق

نفيها ليس بحكم شرعي فبطلت هذه الوجوه كلها فلم يبق إلا الرابع.

فأما تفسير القسم الأول فمثل قولهم في الجنس بانفراده أنه يحرم النسيئة

التعدية أعني بالقياس أن حكم الشرع نوعان: أحدهما نفس الحكم والثاني نصب أسباب الحكم فإن الله تعالى في إيجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكمان: أحدهما إيجاب الرجم والقطع والآخر نصب الزنا والسرقة سبباً لوجُوب الرجم والقطع فيجوز لنا إذا علقنا المعنى في السبب وجدناه موجوداً في غيره أن يجعل ذلك الغير سبباً أيضاً كما جاز ذلك في نفس الحكم مثل أن يقول: إنما نصب الزنا سبباً لوجوب الرجم لعلة كذا وتلك العلة موجودة في اللواطة فنجعلها سبباً وإن كان لا يسمى زناً وهذا لأن القياس ليس إلا إثبات ما ثبت في الأصل بالمعنى الذي ثبت في الأصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الأسباب والشروط كما يتحقق في الأحكام لأن المعنى الذي تعلقت السببية أو الشرطية به يمكن معرفته كالمعنى الذي تعلق الحكم به فيجري القياس في الجميع. قال صاحب «الميزان»: ولا معنى لقول من يقول إن القياس حجة في الفصل الأخير دون الفصول الأخر لأنه إن أراد به معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لأن المعرفة لا تختلف. وإن أراد به أن الجمع بين الأصل والفرع لا يتصور إلا في الفصل الأخير فهو ممنوع أيضاً لأنه يتصور في جميع الفصول وإن أراد به أن القياس لايثبت به شيء فهو مُسلَّم. ولكن في الفصول الثلاثة الأول لا يثبت به شيء كما في الفصل الأخير بل يعرف به الحكم. وتمسك من أنكر جريان القياس في الأسباب والشروط أصلاً بأنه لا بد للقياس من معنى جامع بين الأصل والفرع فإذا قسنا اللواطة على الزنا مثلاً في كونها سبباً للحد لا بد من أن يقول الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سبباً أيضاً وحينئذٍ يكون الموجب للحد في ذلك المعنى المشترك ويخرج الزنا واللواطة عن كونهما مُوجبين له لأن الحكم لما استندا أن المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده إلى خصوصية في كل واحد منهما ويلزم منه بطلان القياس لأن شرط القياس بقاء حكم الأصل والقياس في الأسباب والشروط ينافي بقاء حكم الأصل بخلاف القياس في الأحكام فثبوت الحكم في الأصل لا ينافي كونه معللاً بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع.

فإن قيل: الجامع بين الوصفين لا يكون له تأثير في الحكم بل تأثيره في علّية الوصفين وأما الحكم فإنما يحصل من الوصفين قلنا: هذا فاسد لأن ما يصلح لعلية العلة كان صالحاً لعلية الحكم فلا حاجة حينئذٍ إلى الواسطة.

قوله: (فأما تفسير القِسم الأول) أي بيان مثاله فمثل قولهم أي اختلافهم يعني

فهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح إثباته بالرأي ولا نفيه به إنما يجب الكلام فيه بإشارة النص أو دلالته أو اقتضائه وكذلك اختلافهم في السفر أنه مُسقط لشطر الصلاة أم لا؟ لا يصح التكلم فيه بالقياس بل بما ذكرنا فقلنا في مسألة الجنس: إنا وجدنا الفضل الذي يقابله عوض في عقد المعاوضة محرماً بما ذكر من العلة ووجدنا هذا حكماً تستوي شبهته بحقيقته حتى لا

اختلاف الفقهاء في أن الجنس بانفراده هل يحرّم النسيئة أم لا؟ **(هذا خلاف)** أي الاختلاف وقع في الموجب للحكم. فلم يصح إثباته أي إثبات كون الجنس موجباً للحكم بالراي لأنا لا نجد أصلاً نقيسه عليه. ولا نَفيه بالرأي أيضاً لأن من ينفي إنما يتمسك بالعدم الذي هو أصل فعليه الاشتغال بإفساد دليل خصمه لأنه متى ثبت أن ما ادَّعاه الخصم دليل صحيح لا يبقى له حق التمسك بعدم الدليل أما الاشتغال بالتعليل ليثبت العدم به فظاهر الفساد **(إنما يجب الكلام فيه)** أي في الموجب أو في الجنس بانفراده يحرم النسيئة بإشارة النص أو دلالته أو اقتضائه فلأن الثابت بالنص. فقلنا في مسألة الجنس كذا يعني أثبتنا سببه الجنس بالاستدلال لا بالتعليل. فإنا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرماً بما ذكرنا من العلة وهي القدر والجنس يعني ثبت حرمة الفضل الخالي عن العوض بالنص وهو قوله عليه السلام والفضل ربا. وبالإجماع فإن من باع عبداً بجارية بشرط أن يسلم المشتري إليه ثوباً لا يقابله سيء من العوض لا يجوز لأنه فضل مال خال عن العوض في عقد المعاوضة. وثبت بإشارة النص أن علة حرمة هذا الفضل القدر والجنس على ما هو بيانه في باب القياس **(ووجدنا أن هذا الحكم)** أي تحريم الفضل تحريم الفضل حكماً يستوي شبهته بحقيقته بالخبر وهو ما روي أن النبي عليه السلام نهى عن الربا والريبة أي عن الفضل الخالي عن العوض وشبهته. وبالإجماع فإنهم اتفقوا على أن من باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب رأيهما أنهما شيئان لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم تكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقي الذي هو المانع من الصحة وقد وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول فإن النقد خير من النسيئة وهو يشبه المال لأنه صفة مرغوب فيها ولهذا ينقص الثمن إذا كان حالاً ويزاد إذا كان نسيئة بمنزلة الجودة فإن الثمن ينقص عند وجود الجودة ويزاد عند فواتها. ولا يقال: هذا فضل من حيث الوصف فينبغي أن يجعل الجودة عفواً كالفضل من حيث الجودة. لأنا نقول: إنما سقط في الشرع اعتبار التفاوت من حيث الوصف فيما ثبت بصنع اللّه تعالى دفعاً للحرج فإن الاحتراز يتعذر عنه. فأما ما حصل بصنع العباد فمعتبر وإن كان فيه حرج لأن الاحتراز عنه ممكن الا ترى أن من نذر ان يحج مِائة حجة لزمته وإن كان فيه حرج والشرع ما أوجب إلا

يجوز البيع مجازفة لاحتمال الربا وقد وَجدنا في النسيئة شبهة الفضل وحلول الفضل وحُلول المضاف إلى صنع العبادة وقد وَجدنا شبهة العِلة وهو أحد وصفي العلة فأثبتناه بدلالة النص وكذلك فعلنا في السفر لأن النبي عليه السلام

حجة تيسيراً. وأقرب مما ذكرنا الحنطة المقلية بغير المقلية فإن فيهما تفاوتاً من حيث الصفة لكن لما كان يصنع العباد كان معتبراً حتى لم يجز بيع إحداهما بالأخرى والحنطة العلكة بغير العلكة فإن فيهما تفاوتاً أيضاً لكن لما كان بخلق الله تعالى جعل عفواً حتى جاز إحداهما بالأخرى وهذا معنى قوله وهو الحلول المضاف إلى صنع العباد. وقد وجدنا شبهة العلة يعني لما وجدنا شبهة الفضل معتبرة لا بد من أن تضاف إلى سبب فوجدنا شبهة العلة أي علة حرمة حقيقة الفضل. وهي أحد وصفي العلة فإن العلة التامة هي القدر والجنس والجنس شطر العلة. وشطر العلة له حكم الوجود في نفسه. وحكم العدم من حيث الشطر الآخر فدار بين الوجود والعدم فتثبت له شبهة الوجود فانعقد علة لثبوت شبهة الحكم احتياطاً لباب الربا لأن الشبهة فيما يحتاط فيه تعمل عمل الحقيقة. (**فأثبتناه بدلالة النص**) أي أثبتنا هذا الحكم وهو حرمة النسيئة عند وجود الجنس الذي هو أحد وصفي علة الربا بدلالة النص. أو أثبتنا كون الجنس بانفراده سبباً لثبوت حرمة النسيئة بدلالة النص. فإن النص الذي يوجب سببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل يدل على سببية الجنس لحرمة النسيئة.

وتحقيقه ما ذكر الإمام البرغري رحمه الله أن فقه هذه المسألة يُبنى على أن الشرع أوجب في بيع الحنطة بالحنطة التسوية كيلاً بكيل ويداً بيد وتفسير اليد باليد النقد وحرم الفضل بناء على وجوب التسوية وهو الفضل على الكيل والفضل من حيث النقدية لأن النقد خير من النسيئة فأوجب التسوية من وجهين احترازاً عن هذين النوعين من الفضل وعلة هذا الحكم الكيل مع الجنس. ثم قال في آخر الحديث: «وإذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم» بعد أن يكون يداً بيد ولا خير فيه نسيئة فأسقط أحد الحكمين وهو التسوية كيلاً عند زوال أحد الوصفين وهو الجنس وحكم ببقاء الحكم الآخر وهو التسوية من حيث النقدية عند بقاء الوصف الآخر. وهو الكيل فعرفنا أن حكم هذا النص أعني قوله إذا اختلف النوعان إلى آخره وجوب التسوية من وجه احترازاً عن الفضل من وجه وهو فضل النقد على النسيئة وأن علة هذا الحكم كون هذه الأمثال متساوية المالية من وجه وهو من حيث الصورة لا من حيث المعنى فالكيل المسوى من وجه لما أوجب هذا الحكم يستدل به على الجنس المسوي بين الأموال من وجه أن يوجب الحكم أيضاً لأنه مثله في إثبات التسوية بل أولى لأن الكيل يؤثر في إثبات التسوية صورة لا معنى والجنس يؤثر في إثباتها

قال: إن اللّه تعالى تَصدق عليكم فاقبلوا صدقته وذلك إسقاط محض فلا يصح ردّه ولأن القصر تعين تخفيفاً بخلاف الفطر في السفر ولأن التخير على وجه لا يتضمن رفقاً بالعبد ونفعاً من صفات الألوهية دون العُبودية على ما عرف فهذه دلالات النصوص وأما صفة السبب فمثل صفة السوم في الأنعام أيشترط للزكاة

معنى وفضل النقد على النسيئة من حيث المعنى لا من حيث الصورة فلما أوجب الكيل المسوي للأموال من حيث الصورة تسوية معنوية وحرم فضلاً معنوياً فالجنس المسوي من حيث المعنى لأن يحرم الفضل المعنوي كان أولَى.

وهذا كله لأن باب الربا مبني على الاحتياط وتبين بآخر الحديث أن الحكم الأول في قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة مِثل بمثل يَد بيد» متعلق بالوصفين حيث عدم بعدم أحدهما فكانا علة واحدة والحكم الثاني متعلق بكل واحد من الوصفين حيث لم ينعدم الحكم بعدم أحدهما فكان كل واحد منهما علة كاملة يثبت الحكم به.

قوله: (**وكذلك فعلنا في السَّفر**) أي كما حكمنا بسببية الجنس بالدلالة لا بالقياس حكمنا بكون السفر مسقطاً لشطر الصلاة بالدلالة أيضاً لا بالتعليل فإن النبي ﷺ قال: «إن اللّه تعالى تصدَّق عليكم فاقْبلوا صدقته» (**وذلك إسقاط محض**) أي التصدق بشطر الصلاة إسقاط محض لأنه تصدق بما لا يحتمل التمليك فكان إسقاطاً كالتصدق بملك القصاص. وإذا كان إسقاطاً لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول خصوصاً إذا صدر من صاحب الشرع. وقوله: (**محض**) احتراز عن التصدق بما فيه معنى التمليك كإبراء الدين فإنه وإن لم يتوقف على القبول لوجود معنى الإسقاط يرتد بالرد لوجود معنى التمليك (**ولأن القصْر تعيَّن تخفيفاً**) يعني السفر من أسباب التخفيف كرامة من اللّه عز وجل وجهة التخفيف متعينة في القصر فإنه لا تخفيف في الإكمال في مقابلة القصر بوجه فيكون القصر هو المشروع دون غيره. بخِلاف الفطر في السفر لأن جهة التخفيف غير متعينة في الإفطار لأن في الصوم ضرب يسر على ما مر بيانه فيختار أي اليسرين شاء (**ولأن التخيير على وجه لا يتضمن رِفقاً**) أي يسراً وفي بعض النسخ دفعاً أي دفعاً لمضرة ونفعاً من صفات الألوهية فإن اللّه تعالى هو الذي يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود إليه. دُون العبودية فإنه لا يثبت للعبد إلا اختيار ما كان له فيه رفق ونفع وفي اختيار إكمال الصلاة لا رفق له أصلاً لأنه لا يتعلق به ثواب ليس في القصر فكان اختياراً مطلقاً فلا يثبت للعبد (**على ما عُرِف**) يعني في باب العزيمة والرخصة (**فهذه**) أي المعاني التي ذكرناها وأثبتنا كون السفر مسقطاً لشرط الصلاة بها دلالات النصوص وليست بأقيسة. وفي هذا الكلام نوع تسامح فإن

أم لا ومثل صفة الحل في الوطئ لإثبات حرمة المصاهرة ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة وفي صفة اليمين الموجبة للكفارة وأما اختلافهم في

الدليل الأول من قبيل الإشارة دون الدلالة **(وأما صفَة السَّبب)** اي إثبات صفة الموجب ابتداء فمثل صفة السوم في الأنعام أيشترط لوجود الزكاة أم لا يعني هل يشترط صفة النمو في مال الزكاة ناطقاً كان أو صامتاً فعند العامة تشترط فلا تجب الزكاة إلا في المال المعد للتجارة أو السائمة وعند مالك رحمه الله لا تشترط فيجب الزكاة في أموال القنية والإبل المعلوفة فلا يتكلم فيه بالقياس بل يستدل بالنص على اشتراطه أو عدم اشتراطه. فيتمسك لعدم اشتراطه بإطلاق قوله تعالى: ﴿خُذ مِن أموَالِهِم صَدَقَةً﴾ [التوبة:١٠٣]، وقوله عليه السلام لمعاذ: «خُذْ من الإبل في أربعين شاةٍ شاة وفي خمس من الإبل شاة» إلى أخبار كثيرة من غير تقييد بوصف. ويحتج لاشتراطه بقوله عليه السلام: «ليس في الإبل الحوامل صَدَقة» «ليس في البَقرة المثيرة صدقة» «في خَمس من الإبل السَّائمة شاة» فصار النماء شرطاً بهذه الأخبار. ومثل صفة الحل في الوطء لإثبات حرمة المصاهرة فعند ناصفة الحل ليست بشرط بل تثبت بمطلق الوطء حلالاً كان أو حراماً وعند الشافعي رحمه الله عليه لا بد من صفة الحل حتى لا تثبت بالزنا فلا وجه للتمسك فيه بالرأي بل يرجع فيه إلى النص والاستدلال. فالشافعي رحمه الله أثبت صفة الحل بالنص وهو قوله تعالى: ﴿وأُمَّهَاتُ نسائكُم﴾ [النساء:٢٣] الآية، ونحن جعلنا الزنا سبباً بالنص وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آباؤُكُم﴾ [النساء:٢٢] الآية، وبالاستدلال فإن الزنا سبب للولد الذي هو الأصل في استحقاق هذه الحرمة مثل الوطء الحلال فيلحق به بالدلالة كما مر بيانه في آخر باب النهي. ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة أنه سبب بصفة أنه حرام أم باشتماله على الوصفين الحظر والإباحة. فعند الشافعي هو سبب بصفة أنه حرام فيجب الكفارة في العمد كما يجب في الخطأ. وعندنا هو سبب باشتماله على الوصفين فلا تجب في القتل العمد فيتكلم فيه بالدلالة لا بالقياس. وفيه صفة اليمين الموجبة لكفارة أنها سبب بصفة العقد أم بصفة القصد. فعنده هي سبب بصفة القصد فيجب الكفارة في الغموس كما في المعقودة. وعندنا هي سبب بصفة أنها معقودة مشتملة على وصفي الحظر والإباحة فلا تجب في الغموس لأنها حرام محض فيتكلم في ذلك بالاستدلال لا بالقياس. ولا يلزم عليه الفطر في رمضان فإنه محظور محض وقد تعلق به الكفارة. لأنا نقول ما حرم الفطر لمعنى في عينه بل لمعنى في غيره لأن الفطر ليس إلا ترك الإمساك والإمساك فعله فكان تركه وإبطاله مملوكاً له لكن الحرمة باعتبار ان حق الغير متعلق بالإمساك هو حق الله تعالى فصار الترك والإبطال حراماً لغيره لا لعينه فكان نظير إتلاف مال

الشرط فمثل اختلافهم في شرط التسمية في الذبيحة ومِثل صوم الاعتكاف ومثل الشهود في النكاح ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي والاختلاف في صفته مثل صفة الشهود في النكاح رجال أم رِجال ونساء عدول

الغير فلم يكن عدواناً محضاً بل هو دائر بين الحظر والإباحة فيصلح سبباً للكفارة. وقد مر الكلام في المسألتين في باب الوقوف على أحكام النظم.

قوله: (وأما اختلافهم في الشرط فمثل اختلافهم في شَرْط التسمية) أي اشتراطها لحل الذبيحة. فعندنا هي شرط فلم يحل متروك التسمية عمداً وعنده ليست بشرط بل الشرط الملة لا غير. ومثل صوم الاعتكاف فإنه شرط عندنا وليس بشرط عنده. ومِثل الشهود في النكاح شرط عند العامة وعند مالك ليست بشرط بل الشرط هو الإعلام. ومِثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي فإن عنده قيام ملك النكاح شرط لنفوذ الطلاق ولا عبرة بالعدة حتى لا يقع الطلاق في العدة إذا انقطع الملك بالبينونة. وعندنا شَرْط النفوذ إما النكاح أو العدة فتبقى المرأة محلاً لصريح الطلاق في العدة بعد البينونة ما دامت تحل له عقد أو لم تصر من المحرمات كما كانت محلاً عند قيام النكاح. وفي الطلاق الرجعي تبقى محلاً بالاتفاق لبقاء الحل عندنا ولبقاء أصل الملك عنده ولهذا كان له أن يستدرك ما فاته من الحل بالرجعة بغير رضاها ورضاء وليها وبغير مهر وكذا بغير شهود في قول. وقيل معناه: إن النكاح شرط لصحة اليمين بالطلاق فإن التعليق بالملك باطل عنده والدليل عليه ما ذكر في بعض نسخ أصول الفقه وكذلك علل الشافعي لإثبات ملك النكاح شرطاً لانعقاد اليمين بالإطلاق ولكن ما ذكرناه أولاً هو المذكور في «التقويم» و«الأسرار». فهذه شروط لا طريق إلى نفيها وإثباتها ابتداء بالتعليل بل السبيل فيها الرجوع إلى النصوص وإشاراتها ودلالاتها. ففي اشتراط التسمية يتمسك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]. وفي اشتراط الصوم للاعتكاف بقوله عليه السلام أو بقول علي وابن عباس وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم: «لا اعتكاف إلا بالصَّوم» وفي اشتراط الشهود بقوله ﷺ: «لا نكاح إلا بشهود» وفي وقوع الطلاق على المبتوتة في العدة بقوله عليه السلام: «المختلعة يلحقها الطلاق ما دامت في العدَّة» وباستدلالات قوية عرفت في مواضعها من «الأسرار» و «المبسوط» وغيرهما لا بالقياس **(والاختلاف في صِفَته)** أي صفة الشرط **(مثل صِفَة الشهود)** أي مثل اختلافهم في صفة الشهود فيشترط صفة الذكورة والعدالة فيهم عند الشافعي رحمه الله حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين ولا بشهادة الفساق. وعندنا لا يشترط صفة الذكورة في الجميع ولا صفة العدالة فينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين وينعقد بشهادة الفساق كما ينعقد بشهادة العدول وهو

لا محالة أم شهود مَوْصوفون بكل وصف وكقولنا: إن الوُضوء شرط بغير نية وأما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة وفي صَوم بعض اليوم وفي حَرم المدينة ومثل إشعار البُدْن وأما صفته فمثل الاختلاف في صفة

معنى قوله أم شهود موصوفون بكل وصف. فلا يجوز إثبات هذين الوصفين ابتداء ولا نفيهما بالرأي بل يتمسك في إثباتهما بقوله عليه السلام: «لا نِكاح إلا بوَلي وشاهدَيْ عَدْل» فإن عبارته تدل على اشتراط العدالة ويشير لفظ التثنية إلى نفي شهادة النساء فإن عدد الاثنين لا يكفي إلا من الرجال. ويتمسك في نفيهما بإطلاق قوله تعالى: ﴿ فإن لَّم يَكُونَا رَجُلَينِ فَرَجُلٌ وَامرَأتَانِ ﴾ [البقرة:٢٨٢]، وبإطلاق قوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشهود» وكقولنا: الوضوء شرط بغير نية يعني شرط لصحة الصلاة لكن بدون صفة القربة حتى صح من غير نية. وعند الشافعي رحمه الله هو شرط بصفة القربة فلا يصح بدون النية ولا يمكن إثبات هذه الصفة ولا نفيها بالقياس ابتداء بل يتمسك من يثبتها بعموم قوله عليه السلام: «الأعمال بالنيات». يحتج من نفاها بدلالة محل الإجماع فإنا أجمعنا أنه لو صلى صلوات بوضوء واحد جازت الصلوات. لو كان يشترط صفة القربة في الوضوء لكان يشترط نية كل صلاة وإرادتها في الوضوء ولما لم تشترط علم أن صفة القربة ليست بشرط بل الشرط كونه طاهراً إذا أراد القيام إلى الصلاة ليكون أهلاً لخدمة الله تعالى والقيام بحضرته.

قوله: (وأما الاختلاف في الحُكم) الركعة الواحدة ليست بصلاة مشروعة عندنا وقال الشافعي رحمه الله: هي مشروعة فلا يمكن إثبات شرعيتها بالقياس. فمن أثبت شرعيتها يتمسَّك بما روي عن النبي عليه السلام أنه قال: «صلاة الليل مَثنى مَثنى فإذا خشيت الصبح فأوتر بركعة»[1] وبما روي عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه عن النبي ﷺ: «من أحب أن يوتر بركعة فعل ومن أحب أن يوتر بثلاث فعل»[2] ومن أنكر شرعيتها يتمسك بما اشتهر أن النبي عليه السلام كان يوتر بثلاث لا يسلم إلا في الآخرة. وبما روي عن محمد بن كعب القرظي أن النبي عليه السلام نهى عن البتيراء[3] وبما قال ابن مسعود رضي الله عنه: ما أجزت ركعة قط. وبنوع من الاستدلال فإن السفر سبب لسقوط شطر الصلاة كما في الأربع فلو كانت الركعة صلاة لسقط الشرط أيضاً في الفجر فلما لم يسقط

---

(١) أخرجه مسلم في صلاة المسافرين، حديث رقم ٧٥٣، والترمذي برقم ٤٣٧، وأبو داود في الصلاة حديث رقم ١٣٢٧، والإمام أحمد في المسند ٢/٢٦.

(٢) أخرجه أبو داود في الصلاة، حديث رقم ١٤٢٢، وابن ماجة في إقامة الصلاة، حديث رقم ١١٩٠.

(٣) أخرجه ابن ماجة برقم ١١٧٦.

....

مع قيام العلة علم أنه إنما امتنع لأن الباقي لا يبقى صلاة فيكون إسقاطاً للكل ألا ترى أن شطر المغرب لم يسقط لما لم يكن ركعة ونصف صلاة. وفي صوم بعض اليوم فإنه غير مشروع عندنا وعند بعض أصحاب الشافعي منهم أبو زيد الفاشاني مشروع حتى لو أكل في أول النهار ثم بدا له أن يصوم باقيه جاز عندهم واعتبروه بيوم الأضحى فإن إمساك بعض اليوم قربة فيه فيجوز أن يكون قربة في غيره من الأيام وقاسوه بالصدقة فإن القليل منها مشروع كالكثير. وهذا فاسد لأن الصدقة إنما صارت قربة مشروعة لما فيها من صلة الفقير وفي القليل صلة الفقير كما في الكثير أما الصوم فإنما شرع قربة لما فيه من قهر النفس بكفها عن اقتضاء الشهوتين في وقت ممتد وهو النهار من أوله إلى آخره فلا يمكن إثبات صفة القربة فيما دونه وجعله مشروعاً بالقياس. والإمساك في أول يوم الأضحى ليس بصوم بل شرع ليكون أول التناول من ضيافة اللهّ عز وجل فلا يصح اعتباره به. ويجوز أن يكون المراد منه أن صوم بعض اليوم مشروع عند الشافعي رحمه اللّه لكن بشرط عدَم الأكل في أول النهار حتى لو نوى النفل قبل انتصاف النهار أو بعده في قول ولم يأكل فيما مضى من النهار يجوز ويصير صائماً من حين نوى وعندنا ليس بمشروع ويصير صائماً من أول النهار وقد مر بيانه في باب تقسم المأمور به في حق الوقت. وفي حرم المدينة لا حرم للمدينة عندنا وعند الشافعي لها حرم مثل حرم مكة في حق الأحكام فلا يمكن إثباته ولا نفيه بالتعليل بل يرجع فيه إلى النصوص فقوله عليه السلام: «إن إبراهيم حرَّم مكة وإني حرمت المدينة ما بين لابتَيها»[1]، وقوله عليه السلام: «إني أحرم ما بين لابتي المدينة أن يقطع عَضاهُها أو يقتل صَيدُها»، وقوله عليه السلام: «من قتل صيداً بالمدينة يؤخذ سلبه»[2] يدل على أن لها حرماً مثل حرم مكة كما قال الشافعي. وما روي عن عائشة رضي اللّه عنها أنها قالت كان لآل محمد وُحوش يُمسكونها[3]. وقوله عليه السلام لأبي عمير: «يا أبا عمير ما فعل النغير»[4]؟ وكان طيراً يمسه. وانعقاد الإجماع على جواز دخولها بغير إحرام يدل على أنه لا حرم لها كما قلنا وأن الأحاديث المروية في الباب محمولة على إثبات الاحترام لا على إثبات الأحكام. ومثل إشعار البدن الإشعار أن يضرب بالمبضع في أحد

---

(١) أخرجه مسلم في الحج، حديث رقم ١٣٦١.

(٢) أخرجه أبو داود في المناسك، حديث رقم ٢٠٣٨.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٦/ ١١٢.

(٤) أخرجه مسلم في الأدب، حديث رقم ٢١٥٠، وأبو داود في الأدب، حديث رقم ٤٩٦٩، والترمذي في الصلاة، حديث رقم ٣٣٣، وابن ماجة برقم ٣٧٤٠.

الوتر وفي صفة الأضحية وفي صفة العمرة. وفي صِفة حكم الرّهن بعد اتفاقهم

جانبي سنام البدن حتى يخرج منه الدم ثم يلطخ بذلك سنامها سمي بذلك لأنها أعلم به أنها هدي والإشعار الإعلام لغة. والبُدن بضم الباء جمع بدنة وهي ناقة أو بقرة تنحر بمكة ويقع على الذكر والأنثى. ثم الإشعار مكروه عند أبي حنيفة وهو قوله إبراهيم النخعي رحمهما الله وقال أبو يوسف ومحمد هو حسن في البدنة وإن تركه لم يضره وقال الشافعي رحمه الله: هو سنة فلا يحكم فيه بالرأي بل المفزع فيه الإخبار وفعل النبي عليه السلام فما رُوي أنه ﷺ اشعر البدنة بيده يدل على كونه سنة. وما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: إن شئت فاشعر وإن شئت فلا يدل على أنه حسن وإن تركه لا يضر. وما روي عن ابن عباس في رواية أخرى وعائشة رضي الله عنهم أن الإشعار ليس بسنة وإنما أشعر رسول الله ﷺ كي لا تنالها أيدي المشركين، يدل على أنه ليس بسُنّة ولا مستحب وهو في نفسه مثله وتعذيب الحيوان فيكون مكروهاً. والأصح أنه ليس بمكروه لأن الآثار فيه مشهورة وإنما كره أبو حنيفة رحمه الله إشعار أهل زمانه لأنه رآهم يستقصون في ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة بسرايته خصوصاً في حر الحجاز فرأي الصواب في سد هذا على العامة لأنهم لا يقفون على الحد إليه اشير في «المبسوط» و «الأسرار».

قوله: (وأما صفته) أي الاختلاف في صفة الحكم. فمثل اختلاف في صفة الوتر أنه سنة أم واجب؟ وبعد اتفاقهم على انه مشروع ولا مدخل للرأي في معرفته. فذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى انه واجب متمسكاً بقوله عليه السلام: «إن الله تعالى زادكم صلاة إلى صلواتكم الخمس الا وهي الوتر فحافظوا عليها»[(١)]، وقوله ﷺ: «الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس منا»[(٢)]، وذهب ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله إلى أنه سنة معتصمين بالسنة أيضاً وهو قوله عليه السلام: «ثلاث كتب علي وهي لكم سنة الوتر والضحى والأضحى»[(٣)]، اي الأضحية. **(وفي صفة الأضحية)** أي ومثل اختلافهم في صفة الأضحية انها واجبة أم سنة بعد اتفاقهم على شرعيتها فعندنا هي واجبة وعند الشافعي رحمه الله سنة ومفزع الفريقين السنة دون الراي. فنحن نتمسك في الإيجاب بقوله عليه السلام: «ضحُّوا فإنها سُنَّة أبيكم إبراهيم من وَجد سِعة ولم يُضحّ فلا يقربنَّ مُصلانا»[(٤)]،

---

(١) أخرجه ابو داود في الصلاة، حديث رمق ١٤١٨، والترمذي في الوتر، حديث رقم ٤٥٢، وابن ماجه في الإقامة، حديث رقم ١١٦٨.

(٢) أخرجه أبو داود في الصلاة، حديث رقم ١٤١٩، والإمام أحمد في المسند ٥/٣٥٧.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند ١/٢٣١.

(٤) أخرجه ابن ماجه في الأضاحي، حديث رقم ٣١٢٧، والإمام أحمد في المسند ٤/٣٦٨.

أنه وثيقة لجانب الاستِيفاء وكاختلافهم في كيفية وُجوب المَهر وفي كيفية

وهو يتعلق في نفي الإيجاب بما روينا وفي صفة العمرة فعندنا هي سنة مؤكدة كصلاة العيد وعند الشافعي رحمه اللّه هي فريضة كالحج ولا يعرف ذلك بالرأي. فأوجبها الشافعي بقوله تعالى: ﴿يوم الحَجِّ الأكبَرِ﴾ [التوبة:٣]، فإنه يدل على أن من الحج ما هو أصغر وبقوله عليه السلام: «العُمرة واجبة» وقلنا: إنها سنة بما روى جابر عن النبي ﷺ أنه سئل عن العُمرة أواجبة هي؟ فقال: لا وأن تعتمر خير لك»(١)، وبما روي عن أبي هريرة رضي اللّه عنه عن النبي عليه السلام أنه قال: «الحج جهاد والعُمرة تطوع»(٢) وغيرهما من الأحاديث وحملنا ألفاظ الوجوب على التأكيد.

قوله: (وفي صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم أنه وثيقة لجانِب الاستيفاء) لا خِلاف أن الرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفاء حتى لا يصح رهن ما لا يصلح للاستيفاء كالخمر وأم الولد كما أن الكفالة وثيقة لجانب الوجوب وأنه لا بد من تسليم الرّهن إلى المرتهن وأن الحكم الثابت به للمرتهن بعد التسليم إليه حق الحبس وثبوت اليد. لكنهم اختلفوا في صفة الحكم فعندنا اليد الثابتة له عليه في حكم يد الاستيفاء والحبس ثابت بصفة الدوام حكماً أصلياً للرهن فلو هلك في يده يتم الاستيفاء ويسقط من الدين بقدره ولا يكون للراهن حق الاسترداد للانتفاع كما في حقيقة الاستيفاء وعند الشافعي رحمه اللّه ليست هذه يد استيفاء بل ثبوت اليد والحبس لتعلق الدين بالعين بإيفائه من ماليته بالبيع فإذا هلك في يده هلك أمانة لا مضموناً وكان للراهن حق الاسترداد للإنتفاع ثم الرد إلى المرتهن بعد الفراغ. وذكر في «الوسيط» حقيقة الرهن توثيق الدين بتعليقه بالعين ليسلم المرتهن به عن مزاحمة الغرماء عند الإفلاس ويتم ذلك بالقبض ليحفظ محل حقه ليوم حاجته ويثبت للمرتهن في الحال استحقاق اليد على المرهون وفي ثاني الحال استحقاق البيع في قضاء حقه إذا لم يوفه الراهن من مالٍ آخر. ثم ما ذكرنا لا يمكن إثباته بالقياس لأنا لا نجد حكم الرهن في عقد آخر لتعديه إليه بالقياس ولكن يرجع إلى الاستدلال. فقال الشافعي: الرهن وثيقة لجانب الاستيفاء بالإجماع ومعنى التوثق إنما يظهر بما قلت فإنه من قبل كان مطالباً بالإيفاء من غير تعيين محل وبعد الرهن بقي ما كان وازداد به شيء آخر وهو مطالبته بالإيفاء من هذا المحل بعينه تبعاً وإيفاء للدين من ثمنه. وأنه على مثال الكفالة على أصله فإن موجبها ثبوت الدين في الذمة الثانية مع بقائه في الذمة الأولى فحصل معنى التوثق في جانب الوُجوب بضم ذمة إلى ذمة وهاهنا حصل معنى التوثق

---

(١) أخرجه الترمذي في الحج، حديث رقم ٩٣١.

(٢) أخرجه ابن ماجه في المناسك، حديث رقم ٢٩٨٩.

....

بتعيين محل مع بقائه مطلقاً في غيره. وإذا ثبت هذا كان للراهن أن ينتفع بالرهن لأن انتفاع المالك به لا يبطل حق البيع بالدين فلا يحجر المالك عنه لحقه كما لا يحجر المولى عن استخدام الأمَة المنكوحة لحق الزوج لأن حقه في ملك الوطء ولا يبطل ذلك باستخدامها. ويدل عليه قول الرسول ﷺ: «الرهن محلوب ومركوب» وأنه ليس بمحلوب ولا مركوب للمرتهن فيثبت أنه للراهن. ونحن نقول أحكام العقود الشرعية تقتبس من ألفاظها الدالة عليها فإن التعريف وقع بهذا الاسم فلا بد من مراعاة معنى الاسم فيه ليكون التعريف به صحيحاً وقد ورد الشرع بإطلاق اسم الرهن عليه وأنه منبئ عن الحبس قال اللّه تعالى: ﴿كُلُّ نَفسٍ بِما كَسَبَت رهينةٌ﴾ [المدّثر:٣٨]، أي محتبسة فجعلنا موجبة احتباس العين بالدين وهذا الاحتباس وإن كان أمراً حقيقياً اتصف بكونه حكماً شرعياً لاتصافه بكونه مطلقاً شرعاً. وأما الاستدلال بنظيره من عقد الكفالة فظاهر على ما عليه مذهبنا فإن موجبه صيرورة ذمة الكفيل مضمومة إلى ذمة الأصيل في المطالبة دون أصل الدين حتى يكون الثابت به وثيقة فإن الوثيقة إثبات شيء هو من جنس ما ثبت بالحقيقة حتى يزداد وثوقاً ولا يمكن إثبات أصل الدين لأنه حينئذ يصير الثابت به حقيقة. ثم ما هو الفرع في الدين وهو المطالبة جعل أصلاً في عقد الكفالة لتكون موصلة إلى الحقيقة فكذا اليد على المحل فرع حقيقة الاستيفاء فجعلت أصلاً في عقد الرهن وإبداء ما هو الاتباع والفروع في الأصول يجعل أصولاً في التوثقات. فإن قيل: ما معنى الوثيقة في هذه اليد؟ ومن أي وجه جعلت وثيقة؟ قلنا: معنى الوثيقة في إثبات شيء زائد هو من جنس الأصل مع بقاء الأول على ما كان فإذا احتبس عنده حقيقة يصير هذا الاحتباس وسيلة إلى النقد من محل آخر وهذا هو المتعاهد فيما بين الناس أن ملك الإنسان متى صار محبوساً عنه بدين يتسارع إلى فكاكه بإيفاء الدين. والدليل على هذا المحل من جنس يد الاستيفاء والدَّين بالاستيفاء يصير محصناً فإذا بقيت له المطالبة على ما كانت من قبل وازدادت يد هي من جنس الأول ازداد الأول توثقاً به فهذا تفسير معنى الوثيقة في حقيقة الاحتباس واليد الثابتة على المحل. فأما ما ذكره الخصم فلا ينبئ عنه اللفظ ولا يستدعي أن يكون وثيقة لأن البيع في الدين حكم ياتي بعد عقد الرهن وكذا تعينه للبيع غير ثابت لأن الإيفاء من محل آخر يكون في العادات فإن الإنسان يرهن الشيء ليوفي الدين من محل آخر لا ليبيعه في الدين وكيف يكون البيع في الدين موجب عقد الرهن ولا يملك المرتهن ذلك بعد تمام الرهن إلا بتسليط الراهن إياه على ذلك وكم من رهن ينفك عن البيع في الدين وموجب العقد ما لا يخلو العقد عنه بعد تمامه.

قوله: (وفي كيفية وجوب المَهْر) من أحكام النكاح بالإجماع لكنهم اختلفوا في

....

صفته فعندنا هو واجب عوضاً عن ملك البُضع وليس فيه معنى الصلة وقد تعلق حق الشرع بوجوبه في الابتداء وفي البقاء تمحض حقاً للمرأة. وعند الشافعي رحمه الله هو مشتمل على معنى العوض والصلة وقد تمحض حقاً للمرأة ابتداء وبقاء كالثمن في البيع. ويتفرع منه أنه إذا تزوجها ولم يُسمِّ لها مهراً يجب المهر بنفس العقد عندنا حتى لو مات أحدهما قبل الدخول تأكد المهر. وعند الشافعي لا يجب بنفس العقد حتى لو مات أحدهما قبل الدخول لا يجب لها شيء. ولو دخل بها قال بعض أصحاب الشافعي لا يجب المهر كما لا يجب العقد. وقال بعضهم: يجب المهر بالدخول. وبالاتفاق كان لها أن تطالبه بعد العقد بأن يفرض لها مهراً ويبتني عليه أيضاً أن المهر مقدر شرعاً حتى لم يجز أقل من عشرة عندنا لأن حق الشرع تعلق به وجوباً فيكون التقدير إليه. وعند الشافعي رحمه الله التقدير إلى المتعاقدين لأنه خالص حق العبد فكان حكمه حكم سائر الأعراض. ولا مجال للقياس فيه لأنه لم يوجد لأحد الفريقين أصل تعدي الحكم منه إلى المتنازع فيه فيتكلم فيه بالاستدلال من النص أو الإجماع. فقال الشافعي رحمه الله المهر زائد على ما يقتضيه النكاح فإن المناكحة تقوم ببدن المتناكحين فكان الركن في العقد ذكرهما ليتحقق موجب اللفظ أما المال فأمر زائد وبهذا صح العقد بدون التسمية ومع نفيها فكان فيه معنى الصلة من هذا الوجه. ومن حيث أنه يثبت للزوج عليها ضرب ملك لم يوجد ذلك في جانبها كان فيه معنى العوض فلكونه عوضاً إذا شرط في العقد تملك ملك الأعواض وإذا نفي أو لم يشترط لا يجب كالثمن في البيع. ولكونه صلة تستحق المرأة مطالبة الفرض كالنفقة أو يقال إذا تحقق فيه معنى العوض والصلة فلكونه صلة ينعقد أصل العقد بدون المهر ولكونه عوضاً لا يخلو عنه ملك البضع فيتأخر وجوبه إلى حين الدخول وتستحق الفرض لئلا يخلو البضع عنه قال وهو خالص حقها لأنه وجب مقابلاً بالبُضع بالإجماع وله حكم الأجزاء أو حكم المنافع فكيف ما كان هو حقها فوجب أن يكون بدله خالص حقها. والدليل عليه أنها تملك الاستيفاء والإبراء ولو كان فيه حق لصاحب الشرع لما صحّ إسقاطها أصلاً. ونحن نقول حكم النكاح ثبوت الملك بالإجماع والازدواج والسكن من ثمراته وهذا الملك لم يشرع إلا بمال بقوله تعالى: ﴿أن تَبتَغُواْ بِأموَالِكُم﴾ [النساء: ٢٤]، فكان وجوبه على سبيل المعاوضة دون الصلة. ثم هذا المال مع كونه عوضاً يثبت من غير شرط على خلاف سائر الأعواض فإن الأب يزوج ابنته من غير مهر ويجب العَوض باعتبار أن وجوب هذا المال لتحصيل الملك المشروع فإذا شرع في العقد وحصل الملك وجب المال وإن لم يذكر وصار الإقدام على العقد تحصيلاً للملك بمال. وفيه حق الشرع أيضاً لأن المحل الذي ورد عليه العقد محل النسل ولله تعالى فيه حق من حيث الاستعباد فظهر حق

حكم البيع أنه ثابت بنفسه أم متراخٍ إلى قطع المجلس ولا يلزم اختلاف الناس بالرأي في صوم يوم النحر لأنهم لم يختلفوا أن الصوم مشروع في الأيام وإنما

الشرع في العقد الذي هو سبب تحصيل النسل. الا ترى أنه لا يجري فيه البذل والإباحة ولا يخلو التصرف في هذا المحل عن حد وعقد وإن رضيت به المرأة ولو كان البُضع محض حق المرأة لعمل رضاها في إسقاط الواجب إن لم يعمل في إباحة الفعل كما في قطع الأطراف وقتل النفس لا يحل الفعل بالإباحة ولكن لا يجب الضمان في الأطراف ولا القصاص في النفس وكذا إباحة المال إن كانت بطريق مشروع تثبت الإباحة وإن لم تكن لا تثبت الإباحة ولكن لا يجب الضمان فعرفنا أن حق الشرع متعلق بالمحل وإذا كان كذلك لم يكن بد من رعاية حق الشرع فيما يتعلق بالسبب من اعتبار المهر والشهود. وإنما شرع على هذا الوجه إبانة لخطر المحل وصوناً له عن الهوان فأما البقاء فلا تعلق له بالسبب فعمل رضاها في الإسقاط لأنه حقها على التمحض في حالة البقاء فهذا معنى قولنا: ظهر حق الشرع فيه وجوباً والبقاء حق المرأة على التمحض.

قوله: (وفي كيفية حُكْم البيَع) اختلفوا في صفة حكم البيع وهو الملك أنه ثابت بنفس البيع على صفة اللزوم أم بتراخي إلى آخر المجلس فعندنا يثبت بنفس البيع لازماً فلا يكون لواحد من المتعاقدين خيار المجلس وعند الشافعي بتراخي ثبوت الملك بالبيع إلى آخر المجلس في قول وإليه اشير في الكتاب. وفي قوله: يثبت بنفس البيع ولكن يتراخى اللزوم إلى آخر المجلس فيثبت على القولين خيار المجلس لكل واحد منهما. ولا يتعرَّف إثباته ولا نفيه بالقياس. فرجع الشافعي رحمه اللّه في إثباته إلى الحديث وهو قوله عليه السلام: «المُتبايعان بالخيار ما لم يتفرَّقا» ونحن اثبتنا اللزوم بنفس البيع بعموم قوله تعالى: ﴿يَا أيُّهَا الَّذينَ آمَنُواْ أوفُواْ بِالعُقُودِ﴾ [المائدة:١]. وقوله عليه السلام: «المسلمون عند شُروطهم»(١)، وقول عمر رضي اللّه عنه: البيع صفقة أو خيار. والصفة عند العرب عبارة عن النافذة اللازمة. والحديث الذي رواه لم تجر المحاجة به بين الصحابة بعدما اختلفوا في خيار المجلس فدل على زيافته وهو محمول على خيار الإيجاب والقبول فإنه سماهما متبايعين وذلك في حال إقدامهما على البيع وبعد الفراغ يسميان به مجازاً لا حقيقة ولا يلزم اختلاف الناس يعني لا يلزم على ما قلنا ان إثبات الحكم ابتداء بالراي لا يجوز اختلاف الناس في صوم يوم النحر وتكلمهم فيه بالرأي وهو حكم لا مدخل للرأي فيه. وقوله لأنهم لم يختلفوا جواب السؤال يعني أنهم لم يختلفوا في ان الأيام محال

---

(١) أخرجه الترمذي في الأحكام، حديث رقم ١٣٥٢، وأبو داود في الأقضية، حديث رقم ٣٥٩٤.

اختلفوا في صفة حكم النهي وذلك لا يثبت بالرأي وإنما أنكرنا هذه الجملة إذا لم يوجد في الشريعة أصل يصح تعليله فأما إذا وجد فلا بأس به. ألا يرى أنهم اختلفوا في التقابض في بيع الطعام بالطعام وتكلموا فيه بالرأي لأنا وجدنا لإثباته

للصوم بل محلية الأيام للصوم ثابتة بالإجماع وهو من جملتها فيكون محلاً للصوم بالنظر إلى أنه يوم (إنما اختلفوا في صفة حُكْم النهي) أي اختلفوا في أن النهي يُوجب الانتهاء على وجه يبقى فيه اختيار للمنهي فيلزم منه بقاء مشروعية الصوم في هذا اليوم أم يوجبه على وجه لا يبقى له فيه اختيار بأن صار المنهي عنه منسوخاً بالنهي ولم يبق مشروعاً أصلاً وذلك لا يثبت بالرأي أي حكم النهي على الوصف الذي ذكرنا ليس بثابت بالرأي بل بالنص وهو أن الله تعالى، قال: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفساً إلاَّ وسعَهَا﴾ [البقرة:٢٨٦]، وقال ﴿لِيَبلُوكُم أيُّكُم أحسَنُ عَمَلاً﴾ [الملك:٢]، فمقتضى هذين النصين أن يكون ما كلف العبد وابتلاه به داخلاً تحت قدرته واختياره والنهي من باب التكليف فيشترط أن يكون الانتهاء الواجب به أمراً اختيارياً ليكون العبد بين أن ينتهي فيثاب وبين أن يباشر المنهي عنه فيعاقب ويلزم منه بقاء مشروعية الصوم على ما مر في باب النهي.

قوله: (وإنما أنكرنا هذه الجملة) أي إنما لم نجوِّز استعمال الرأي في هذه الأقسام الثلاثة أو في هذه الأمثلة المذكورة إذا لم يوجد له أي لما وقع الاختلاف فيه من هذه الأقسام في الشريعة أصل يصح تعليل ذلك الأصل وتعدية حكمه إليه. فأما إذا وجد فلابأس به أي باستعمال الرأي فيه وإثباته بالقياس. ألا ترى أنهم اختلفوا في التقابض أي في اشتراط قبض البدلين لبقاء العقد على الصحة. في بيع الطعام بالطعام أي بيع طعام بعينه بطعام بعينه وتكلموا فيه بالرأي فقال الشافعي رحمه الله يشترط التقابض فيه اتحد الجنس بأن باع قفيز حنطة بقفيز حنطة أو اختلف بأن باع كُر حنطة بكر تمر أو شعير لأنهما مالان يجري بينهما ربا الفضل فيشترط قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كالذهب والفضة. وقلنا: لا يشترط التقابض اتَّحد الجنس أو اختلف لأنهما مالان عينان فلا يشترط قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كما في بيع الثوب بالثوب أو بالدراهم. وإنما صح الكلام فيه بالرأي لأنه قد وجب لإثبات اشتراط التقابض أصل وهو عقد الصرف ووجد للجواز بدون القبض أصل أيضاً وهو بيع سائر السلع فاستقام تعليل كل أصل لتعدية الحكم به إلى الفرع **(فإذا وجد مثلُه في غيره)** أي وجد أصل يمكن تعليله في غير التقابض مما ذكرنا من الأمثلة صحت التعدية أيضاً.

فإن قيل: قد وجد في جواز النكاح بغير شهود أصل وهو عقود المعاملات فإن النكاح منها بدليل أنه يصح من الكافر والمسلم ولم يشترط الشهود لصحة المعاملات

أصلاً وهو الصرف ووجدنا لجوازه بدونه أصلاً وهو بيع سائر السلع فإذا وجد مثله في غيره صحت التعدية. ألا ترى أن من ادَّعى إيجاب التسمية في الذبيحة شرطاً بالقياس لم يجد له أصلاً ومن أراد إيجاب الصوم في الاعتكاف شرطاً بالقياس لم يجد له أصلاً أيضاً وهذا باب لا يُحصى عدد فروعه فاقتصرنا فيه على الإشارة إلى الجمل وأما النوع الرابع فعلى وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان.

شرعاً وإن ترتب على بعضها حل الاستمتاع كبيع الأمة فيعلل ذلك الأصل لتعدية الحكم به إلى الفرع وكذلك وجد لسقوط اشتراط التسمية لحل الذبيحة أصل وهو الناسي فيعلل لتعدية الحكم به إلى الفرع.

قلنا: لم يشترط الشهود في النكاح من حيث أنه معاملة ولكن اشتراط الشهود فيه باعتبار أنه عقد مشروع للتناسل وانه يرد على محل له خطر وهو مصون عن الابتذال فلإظهار خطره يختص بشرط الشهود ولا يوجد أصل في المشروعات بهذه الصفة ليعلل ذلك الأصل فيعدى الحكم به إلى الفرع. وأما الناسي فلم يسقط عنه شرط التسمية ولكنه جعله كالمسمى حكماً للتعذر بدلالة قوله عليه السلام: «تسمية اللّه في قلب كُلِّ امريءٍ مُسلم» كما جعل الناسي في الصوم كالمباشر لركن الصوم حكماً بالنص وهو قوله عليه السلام: «تم على صومك فإنما أطعمك اللّه وسقاك» وهذا حكم معدول به عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم باطل مع أن العامد ليس كالناسي لانعدام العذر في حقه. ألا ترى أن قياس العامد على الناسي في الصوم لا يجوز فكذا هاهنا **(ألا ترى أن من ادَّعى)** متصل بقوله إذا لم يوجد له في الشريعة أصل يصح تعليله. فصار حاصل الباب أن إثبات السبب أو الشرط أو الحكم بالتعليل ابتداء لا يجوز فأما بطريق التعدية فجائز عند وجود شرائط التعدية. وفيما ذكرنا من النظائر إنما حكمنا بفساد التعليل لعدم أصول تقاس هذه الأمثلة عليها لا لأنها ليست بمحل للقياس. وأما النوع الرابع وهو تعدية حكم معلوم إلى آخره فعلى وجهين في حق الحكم يعني القياس والاستحسان الثابت بالتعليل واحد من حيث أن كل واحد منها مبني على الرأي مستنبط بالعلة إلا أنهما في حق الحكم نوعان: فإن أحدهما يُثبت ما ينفيه الآخر. ثم الحكم إذا تعلق بالمعنى فلا يخلو إما أن يكون المعنى جلياً أو لم يكن فإن كان جلياً سميناه قياساً وإن لم يكن سميناه استحساناً.

فهرس الجزء الثالث

من كتاب

كشف الأسرار

فهرس الجزء الثالث